
Ф.А. Степун
Большевизм
и христианская
экзистенция
9 785987 127575
Ф.А. Степун
Большевизм и христианская экзистенция
Федор
Степун
Большевизм
и христианская
экзистенция
Письмена
времени

Время-движущееся подобие вечности





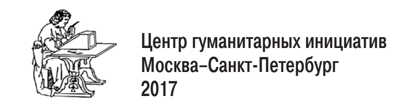


Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Международная лаборатория исследований русско-европейского интеллектуального диалога
Российская академия наук
Институт научной информации по общественным наукам

Ф.А.Степун

Большевизм и христианская экзистенция

Избранные сочинения



Центр гуманитарных инициатив
Москва–Санкт-Петербург
2017

УДК 1(47)(082.1)
ББК 87.3
С 79

Составление тома, послесловие и комментарии:
В.К. Кантор
Научный редактор: И.И. Ремезова
Серийное оформление: П.П. Ефремов

С 79 **Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция.** Избранные сочинения / Федор Августович Степун / Сост. В.К. Кантор. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 896 с. (Серия «Письмена времени»).

Настоящий том избранных сочинений Федора Августовича Степуна (1884–1965) включает в себя две его книги: «Большевизм и христианская экзистенция» и «Встречи» (дополненную составителем однотипными статьями). В разделе «Приложения» помещены ранние статьи Ф.А. Степуна, статьи 20–30-х годов, последние тексты и избранные рецензии. В специальном разделе собраны статьи разных авторов, посвященные жизни и творчеству выдающегося русского мыслителя.

По замыслу составителя, – доктора философских наук, ординарного профессора Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», руководителя Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ-ВШЭ Владимира Кантора, – настоящий том образует единое целое вместе с другим томом избранных сочинений Ф.А. Степуна – «Жизнь и творчества». В совокупности оба тома включают в себя большую часть научного наследия мыслителя.

Издание снабжено обстоятельными комментариями, послесловием, указателем имен и цитируемой литературы.

Адресовано широкому кругу читателей.

УДК 1(47)(082.1)
ББК 87.3

ISBN 978-5-98712-757-5

БОЛЬШЕВИЗМ И ХРИСТИАНСКАЯ ЭКЗИСТЕНЦИЯ

Структура социологической объективности

Старый вопрос об отношении веры к знанию был в связи с Великой французской революцией заново поднят основателем той формы исторической науки, что получила название социологии, – графом Сен-Симоном. Поднял этот вопрос Сен-Симон мимоходом и как бы против своих собственных убеждений: никакого исповедничества он от созданной им науки не ждал; наоборот, считал необходимым, чтобы она приблизила свою работу к точным естественным наукам, почему и дал ей название «социальной физики».

Если бы кроме этого требования Сен-Симон не провозгласил бы второго, то ни о какой связи веры и знания в основанной им науке не могло быть и речи, но он потребовал от социологии, чтобы она не только анализировала и воспроизводила прошлое, но чтобы она своею работой влияла бы и на будущее. Это второе требование гласило: «Savoir pour prevoir, prevoir pour prevenir»[1*].

С этой формулой вполне согласно и Марксово определение знания: «Die Welt erkennen – heisst sie verandern»[2*].

О явных трудностях, заключающихся в требовании научно-исследовательского воздействия на покоящуюся на своих собственных законах жизнь, я говорить не буду, так как это потребовало бы очень тщательных методологических размышлений, а перейду к основному вопросу моей статьи: не означает ли предъявленное Сен-Симоном к истории требование направлять своим предвидением ход исторических событий введение в социологию связанных с личными убеждениями и страстями исследователей элементов и не угрожает ли это превращением «социальной физики», как она была замыслена Сен-Симоном, в некое морально-политическое исповедничество.

Историческая наука старого типа прекрасно понимала эту опасность, почему и считала долгом ученого наивозможно полное отречение от своих личных чувств и убеждений, от своей донаучной интуиции. Термин «беспредпосылочной» науки является, быть может, лучшею формулою такого строго объективного познания.

[1*] Познавать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы предотвращать.

[2*] Познавать мир – значит его изменять.

Для социолога такое понимание объективности явно неприемлемо: считая своей задачею преображать мир, он не может требовать от себя отказа от своих личных убеждений и волевых устремлений, не может требовать превращения себя как ученого в некое чисто отвлеченное, как бы обескровленное «вне-» или «сверх-я», ибо такие отвлеченные гносеологические субъекты истории никогда не творили и никогда творить не будут.

Отсюда вырастает большая методологическая трудность (правда, только для той социологии, о которой идет речь; выродившаяся в современную социографию, чуждую всякого логоса, новейшая социология этих трудностей не знает). Выводя свою веру, свои чувства и страсти за скобку своей исследовательской работы, социолог отказывается от своей главной задачи, поставленной высшему знанию еще Платоном, от задачи, которая неизбежно придает ей субъективный характер. Выходом из этой дилеммы является допущение в свою работу своей личности, но не во всей полноте волнующихся в ней безответственностей и случайностей, а как бы в очищенном виде и под надзором обостренной критической совести.

Приступая к работе, социолог должен прежде всего детальнейшим образом ознакомиться со всем имеющимся налицо материалом и со всеми критическими исследованиями его. Нельзя, например, писать о большевистской революции, не выяснив, оставалось ли в помещичьих руках в 1914 г. всего только 15 % пахотной земли, как утверждал социалист-революционер Руднев, или 45 %, как, основываясь на большевистской статистике, считает швейцарский исследователь русской революции Гитерман. Невозможно также считать субъектом большевистской революции столичный пролетариат без тщательного определения этого понятия и исследования его применимости к русской жизни. Утверждая пролетариат как основную силу большевистской революции, необходимо проверить это утверждение анализом русской литературы, особенно чуткой к социально-политическим фактам нашей действительности.

На почве такого беспристрастного анализа всех относящихся к теме вопросов вырастает тот верхний слой объективности, который лучше всего именовать правильностью.

Как ни важна эта теоретическая правильность, ее одной мало и прежде всего потому, что социологическое историоведение по существу устремлено к практическим результатам. С этой его особенностью связана опасность затемнения всех теоретических правильностей субъективными пристрастиями и предвзятостями. Против этой опасности эмоционального самоуправства необходима сознательная борьба, необходимо воспитание в своей душе

как бы пропускной способности, умения впустить в нее и бережно провести сквозь нее образы чуждых и даже враждебных тебе людей, их чувств и переживаний.

В одной из своих статей Иван Киреевский очень правильно замечает, что всякое философское, а потому, конечно, и историософское исследование предполагает озабоченность исследователя правильным состоянием своей души, уходящей своими корнями в сверхнаучную тайну его личности.

Завершением научной работы является книга. Процесс ее создания имеет громадное значение для проверки правильности пройденного пути. Многое из того, что в процессе предварительной работы казалось органически связанным друг с другом, начинает сопротивляться совместному введению в задуманную автором концепцию. Приходится все снова проверять: исчерпанность материала, правильность построения и свою логическую совесть. Лишь добившись в этой проверке полной гармонии, можно считать свою научную задачу разрешенной.

Если определять эстетику, как то делает Бенедетто Кроче, не только как науку о формах художественного творчества, а шире, как науку об оформляющем акте вообще, то можно будет сказать, что в структуру научной объективности входит кроме объективности теоретической, а также и этической еще и объективность эстетическая.

Допустим теперь, что некий особенно остро заинтересованный в методологических вопросах и особенно горячо стремящийся к максимальной научной объективности историк-социолог сумел настолько полно подавить в себе все безответственно субъективные чувства, что ему удалось создать труд, лишенный даже и тени ощутимой тенденциозности. Значит ли это, что все его утверждения и выводы могут претендовать на общеобязательность? Ответ ясен – нет. И нет потому, что достигнутая им триединая – теоретическая, этическая и эстетическая – объективность относится лишь к его научному суду «предметной» интуиции, которую надо отличать от накипи тех субъективных чувств, о которых речь шла выше.

Отсюда следует, что общеобязательные результаты возможны в социологии лишь при разрешении проблемы распространения категории объективности на сферу донаучного интуитивного опыта ученого.

Но возможно ли такое распространение?

Одна из первых попыток ответить на этот вопрос была сделана немецким социологом Зиммелем. Формула Зиммеля гласит: «Истина только потому не относительна, что она есть соотносительность» (Die Wahrheit ist nur darum nicht relativ, weil sie Relation ist).

В богословской интерпретации проф. Тиллиха это значит, что связь всякой научной работы с донаучными верованиями и чувствами ее исследователя отнюдь не должна вести ни к скептическому релятивизму: никакой-де истины нет; ни к заносчивому утверждению: только мое мнение подлинно верно. Выход из скептического релятивизма, по мнению Тиллиха, надо искать в стремлении дополнить свое мнение мнениями других и даже враждебных тебе исследователей. Лишь на почве такого соотношения относительных мнений возможен выход в объективную научную истину.

Исходя из латинского слова «religio» — означающего, как известно, «связь», но таящего в себе в качестве дополнительных мотивов и требование некой богобоязненности и совестливого отношения к инакомыслящим, Тиллих придает соотношению относительных истин некое религиозное значение.

Не оспаривая, что живая связь всех относительностей является шагом на пути к объективной истине, нельзя все же не видеть, что за самую истину она принята быть не может, так как она не только не разрешает, но даже и не ставит вопроса, какие относительные положения могут быть объединены в целостную истину и какие должны быть из нее исключены. Всякая религия требует, конечно, встречи между людьми, внимательного отношения к инакомыслящим и инакочувствующим, готовности критически отнестись к себе — одним словом, любви к ближнему, но из этого никак не следует, что всякая связь любых противоположений есть уже некое «religio» в смысле религии, т.е. объединение в истине. Чтобы объединение противоположных мнений было истиной, оно должно быть объединением в истине. И чтобы объединение «religio» было бы религией, оно должно быть объединением в Боге.

Всякая апелляция к Богу и к истине как к началу объективности для современной науки неубедительна. Из чего следует, что на научных путях проблема всеохватывающей объективности неразрешима.

Вопрос о ее разрешимости на других путях очень сложный вопрос. Но вряд ли подлежит сомнению, что если она все же разрешима, то лишь на путях, выводящих человека, как любил выражаться Достоевский, за пределы Евклидовой геометрии, т.е. на путях, возносящих его из временно-пространственного мира в сферу трансприродного и метаисторического бытия, ибо в самозамкнутом природно-историческом мире спокон веков действует некая супостатская сила, с жестокою страстностью разбрасывающая людей по всевозможным враждующим между собой станам. Надеяться, что в этом мире могут появиться и развиться миросозидающие, очищенные от субъективных вожделений, беспредметных домогательств

и слепых страстей силы, дело явно безнадежное. Их можно ждать только в порядке нисхождения нездешнего света в наш темный посюсторонний мир. Таким нисхождением было явление Христа в образе Иисуса.

Этого выхода современная наука принять уже потому не может, что, не делая для христианства никакого исключения, она рассматривает его как одно из многих миросозерцательных построений и социально-политических движений земной человеческой истории. Если бы такое мнение было мнением исключительно позитивистов-историков, это было бы не опасно, но, к сожалению, оно разделяется широким слоем образованного общества и, что еще важнее, многими протестантскими богословами, к которым начинают прислушиваться и католики левого толка как в политическом, так и в богословском смысле. Некоторым доказательством такого положения вещей служит засвидетельствованный духовенством факт, что «практикующих католиков», т.е. исповедующихся и причащающихся, насчитывается всего только от 8 до 12 процентов. Факт такого воздержания от таинственной жизни означает, очевидно, что большинство нынешних христиан Христа в христианстве не ищет, а довольствуется одним Иисусом: его жизненным подвигом, его учением, живущими в церковных обрядах, исполненных изумительной красоты. В протестантстве такого понимания христианства придерживаются не только рядовые прихожане, но и ряд выдающихся богословов. Нельзя отрицать, что в этом низведении сверхисторического Христа в посюстороннюю действительность, в этом превращении его в иудейского пророка и праведника, духовно родственного Сократу, хотя во много раз превышающего его, есть и своя научно-исследовательская глубина и своя нравственная честность: боязнь выдать за свою веру то, во что в сущности не веришь. Но все это не изменяет того факта, что такое сниженное христианство не способно вывести человечество из релятивистического хаоса враждующих друг с другом мнений, чувств и вожделений.

Остается, таким образом, или раз навсегда отказаться от надежды, что придет время успокоения мира в согласии и любви, или понять, причем не только сердцем, но и сознанием, что этот мир может быть осуществлен только на почве богооткровенной истины, явленной человечеству в образе Иисуса Христа. Эта формула представляется мне исключительно важной, так как истина христианства лишь до тех пор остается недосягаемой для научной критики и рационалистического снижения, пока местом ее пребывания является образ Христа, Сына Божьего. При отрыве же ее от образа

Христа и превращении ее в самодовлеющее учение она неизбежно подпадает под удары атеистической науки, с легкостью устанавливающей связь христианского учения с учениями других вер и даже связь христианского культа с культами других языческих народов. Я, конечно, не утверждаю, что Христос ничему не учил, но лишь то, что все Его учение и наставления таинственно связаны с Ним самим, с Богом и человеком, и что в отрыве от Него они теряют свой подлинный смысл, распадаясь на ни для кого не обязательные мифы и на общеобязательную мораль. Думаю, что это взаимоотношение учения и опытной веры имел в виду Хомяков, утверждая, что христианство не учение, а в духовном опыте обретаемое единство веры, любви и свободы.

Быть может, преимущество православия перед западноевропейскими вероисповеданиями заключается прежде всего в том, что, глубже живя образом Христа, оно не отрывает Его учения от Его образа, чем, как мне кажется, объясняется и то, что православная догматика с такою полнотою вырастает из литургики.

Это дает надежду, что если когда-нибудь осуществится расцвет мироустроительной, чуждой релятивистического рационализма объективной культуры, то это совершится в православной России.

Но где эта православная Россия? Есть ли она еще, будет ли когда-нибудь? Этого никто не знает. Но, и не зная этого, на это все же позволительно надеяться. Гёте утверждает, что надежда есть доброе дело. Творить же добрые дела – никому не возбраняется.

Немецкий романтизм и философия истории славянофилов

Понятие славянофильства можно толковать весьма различно; и очень широко и очень узко; и то и другое вполне оправданно. Мое толкование предельно узкое. Моей темой является отношение христианской историософии славянофилов: князя Одоевского, братьев Киреевских, Хомякова и К. Аксакова, к раннему романтизму, как его теоретически понимали и в «сонетах своих дней» осуществляли братья Шлегель, Новалис и Шеллинг.

Прежде чем перейти к анализу этих отношений, мне хотелось бы, во избежание возможных недоразумений, указать на то, что, утверждая зависимость славянофильской философии от романтических концепций, я отнюдь не отрицаю их подлинной русскости. Такое отрицание было бы явной ошибкой. Уже при поверхностном знакомстве с творениями славянофилов становится очевидным, что они принадлежат к самым почвенным, коренным, жизнеустойчивым мыслителям России, до конца понятным лишь на фоне своих барских усадеб с домовыми церквами и крепостными в полях. Лишь в свете этой почвенности славянофилов и их духовной самостоятельности, звучащей, между прочим, в том тоне превосходства, каким юноша Киреевский повествует о своих европейских впечатлениях и знакомстве с Шеллингом и Гегелем, приобретает проблема внутренней связи между немецким романтизмом и славянофильством свое большое, не только литературно-историческое, но историософское значение. Сущность этой проблемы заключается отнюдь не в одностороннем влиянии немецкой философии на русскую мысль, а во встрече религиозной тоски западноевропейской культуры, нашедшей свое выражение в романтизме, с религиозностью русской души, философски впервые осознавшей себя в славянофильстве. Только потому, что романтики жаждали живой религиозной жизни, которою славянофилы традиционно жили, русские мыслители смогли влить свои философские настроения и домыслы в формы романтического философствования. Эта связь романтики со славянофильством была, быть может, лучше всего осознана князем Одоевским, считавшим Россию как бы душеприказчицей умирающей на Западе христианской культуры. Так же понимал

задачу России по отношению к Европе и известный католический мыслитель, близкий православию, мистик Франц Баадер, твердо веривший в то, что православная Россия еще сыграет большую роль в жизни Европы. Социально настроенный мыслитель и политик, боровшийся с «Антихристом» – Наполеоном, он, по всей вероятности, оказал некоторое влияние на Александра I и на идеологию Священного союза. В продолжение целого года (1822–1823) он жил в России, пытаясь подвинуть ее на выполнение своей христианской задачи перед Европой, что ему, однако, не удалось.

Славянофильское духонастроение родилось в России под влиянием Отечественной войны и русской победы. Эта борьба и эта победа углубили национальное сознание России и создали целый ряд требующих разрешения проблем. Словно внезапно разбуженные, русские люди с горечью почувствовали и осознали трагическую дистанцию между необразованностью народа и ненародностью образования высших классов; между крепкою народною верою и космополитическим деизмом образованной верхушки общества; между потенциально дремавшей в народе силою и бессилием государства. Ведь победа над французской армией досталась нелегко и, в первую очередь, благодаря готовности народа терпеть и страдать.

Все эти мысли и чувства превратили поставленный нападением Наполеона на Россию вопрос о праве России на существование в более глубокий – о смысле ее бытия, чем и сблизили проснувшуюся русскую мысль с борьбой романтиков за народную мудрость и народную веру против псевдорелигиозного отвлеченного просвещенства. Так начинается философское самосознание и самоопределение России не под знаком Логоса, а под знаком Кайроса[3*], не с метафизических и гносеологических размышлений, а с религиозных и историософских проблем. Это начало оказало на все дальнейшее развитие русской философии очень большое влияние.

Несмотря на то, что воспитатель и отчим братьев Киреевских[4*] тщательно изучил и перевел на русский язык «Критику чистого разума», она почти не оказала влияния на его сыновей и их друзей. Поразительно, с каким зрелым ощущением стиля и сущности русской духовности отвернулись ранние славянофилы от чуждого России кантианства; как они сразу же почувствовали, что для русского сознания трансцендентальное обоснование науки не может заменить непознаваемости трансцендентного мира; как они сразу же уловили нечто чужеродное им в сугубо моралистическом тоне кантовской этики и нечто сугубо этическое в его религиозной фи-

лософии; как уверенно угадали и отклонили они протестантский дух кантовского критицизма.

При изучении вопроса о влиянии романтизма на славянофилов сразу же бросается в глаза, что они были захвачены не столько отдельными учениями романтиков, сколько всем стилем и духом романтического философствования. Так, например, Шеллинг оказал решающее влияние на русскую мысль прежде всего кривой своего развития: пройденным им путем от натурфилософии через трансцендентальный идеализм к философии мифологии и откровению. Этот путь был славянофилами воспринят как тот путь, по которому должна будет пойти вся европейская философия.

Возврат Шеллинга к Богу окрылял их надеждою, что, быть может, в Европе уже назревает сознание возможности такого возврата. С интересом и сочувствием прислушивались они потому к критическим голосам романтиков, занятых вопросом кризиса европейского сознания.

«Полное разъединение и обособление человеческих сил», которые могут оставаться здоровыми только в свободном единстве, представлялись Фридриху Шлегелю, как и всем его единомышленникам, главным грехом современной культуры.

Ради преодоления его романтики ожидают и требуют «любовного воссоединения всех противоречий», «синтетического воскресения всех разъединенных областей науки» и обретения того святого средоточия души, без которого невозможно никакое подлинное творчество.

Идея «святого средоточия» — любимое детище романтического философствования и как таковое имеет много имен. В религиозной сфере средоточием является «Бог», в этической — «идеал», в искусстве романтики называют его «душой», в стихах — «сердцем». В философии оно является «иррациональным единением системы и фрагмента». Но всегда и везде оно — «окрыленная полнота», «гармония внутренней полноты», цветение «любви к невыразимому», «влюбленность в мироздание». Как же, однако, дошла Европа до «атомистического распада своих душевных сил» и как должно произойти их синтетическое воскресение? На это Новалис дает совершенно ясный ответ. «Полное разъединение всех человеческих сил» произошло потому, что в Европе «Бог стал праздным созерцателем той великой и трогательной игры, которую при свете своего разума затеяли ученые и художники». Если так, то не может быть никакого сомнения в том, что лишь возрождение религиозной жизни может привести к новому расцвету культуры. И романтики не устают провозглашать религию ее «центром», ее «первым и высшим

принципом», ее «изначальною» сущностью. По мнению романтиков, сила поэзии заключается в том, что, впитав религию, она возвращается к себе насыщенной ее правдой и силой. Так же обстоит дело и с философией. От возрождения целостного сознания романтики ожидают появления в Европе нового человека и нового общества, обновления культуры и возрождения Церкви. Этот романтический идеал, подчиняющий все области культуры если и не Церкви, то все же религиозному началу и представляющий собою полную противоположность идеалу не зависимых друг от друга автономных областей творчества, теснее всех остальных построений связывает романтизм со славянофильством. Структура его явно иерархична. Всякая область культуры вращается не вокруг собственного, ей одной принадлежащего центра, но вокруг центра, находящегося парадоксальным образом на границе между нею и ближайшей высшей областью. Так, наука обретает свой центр в философии, философия – в искусстве, искусство – в религии, религия – в жизни. Эта «ярость синтеза» в соединении с чувством тождественности религии и жизни обусловливает весьма сложное отношение романтизма к Западным церквам. С одной стороны, можно с правом защищать мысль, что романтики влеклись к сверхконфессиональному христианству и не признавали полноты правды ни за католицизмом, ни за протестантизмом. Так, Фридрих Шлегель определял католицизм как христианство односторонне наивное, а протестантизм – как односторонне сентиментальное (оба термина в смысле шиллеровской эстетики). А Новалис высказывал мысль, что папство лежит в гробу, что Рим во второй раз превратился в развалины, но что и протестантизму пора поставить себе вопрос, «не пора ли ему уступить место новой устойчивой религии»? Все это верно, и тем не менее вряд ли можно утверждать, что романтическое христианство было принципиально бесцерковным. Наряду с отрицанием церковности в романтизме звучит и тема соединения Церквей, требование устойчивой Церкви, основанной на «подлинной свободе», против которой никто не сможет уже протестовать.

Таково романтическое учение о святом средоточении души и сознания, что легло в основу антропологии и историософии Ивана Киреевского. Впоследствии оно было, не без влияния его жены, углублено знакомством со святоотеческой литературой.

Киреевский был воспитан поэтом-романтиком Жуковским и своим отчимом Елагиным, знатоком и последователем Шеллинга. По его собственным словам, он рос в то время, когда каждый десятилетний мальчик говорил о «конкретной объективности». С Шеллингом он познакомился в Московском университете на лек-

циях известных русских натурфилософов. Осенью 1830 г. он выехал в Германию, где слушал Гегеля в Берлине и Шеллинга в Мюнхене, с которыми и лично познакомился. Вернувшись в Россию, он стал издавать журнал с характерным названием «Европеец»[5*]. Перед лицом всех этих фактов вряд ли правильно отрицать решающее влияние романтиков на Киреевского и связывать его учение, как это делает Гершензон, исключительно с восточными отцами Церкви. Эмоциональным центром философской активности Киреевского является борьба с рационализмом, этим исконным врагом целостного сознания. Борясь с ним, Киреевский все же дает себе отчет в том, что современному человеку невозможно вполне освободиться из-под власти отвлеченных начал. Но и, признавая это, он требует, чтобы временно неизбежные уступки этим началам кончались бы победою сверхрационалистического познания. Отрицание ratio заходит у Киреевского так далеко, что он решается утверждать, будто бы «мысль, ясная для разума и доступная слову, не способна действовать на душу и волю. Лишь развившись до невыразимости, она приходит в полную зрелость». Отсюда вывод Киреевского: «чем больше человек найдет в душе неразгаданного, тем он глубже постигнет себя, и чем он глубже научится молчанию, тем скорее созреет для действия. Действующая душа должна кипеть, а язык простуживает душу». Так освобождение от рационалистического раздвоения способствует возврату нашей воли в глубину религиозного молчания, таинственно единящего все силы человека в святом средоточии души.

Таково учение Киреевского о «святом средоточии» Бытия и Сознания. Остается лишь добавить несколько характерных для него размышлений о стиле и духе живого, творческого философствования. «Слово, – учит Киреевский, – должно быть прозрачным телом мысли и соответствовать всем ее движениям... В его звучании должен живо отражаться каждый вздох рассудка». Этой тайны познания не знает наука: «всякое школьно-закостенелое понятие так же бессильно выразить дух, как труп отразить жизнь». Живое, даже и научное «слово никогда не должно быть ящиком, в который запирается мысль: оно всегда должно быть проводом, передающим ее; слово не должно быть погребом, в котором хранятся сокровища знания, оно должно быть дверью, сквозь которую эти сокровища выносятся наружу». Говоря это, Киреевский верит, что чем больше будет вынесено сокровищ, тем большее количество их скопится в душе: рука дающего не оскудевает.

Но вернемся к главной мысли учения Киреевского. Мало расходясь с немецкими романтиками в своей философской антрополо-

гии и историософии, он резко отошел от них в своем понимании сущности и закона западноевропейской культуры. Противоположность религиозно-целостного и атомистически-рационалистического сознания имела для романтиков внутриевропейское значение, совпадавшее до некоторой степени с противоположностью средневековой и просвещенской культур. Киреевский лишает эту противоположность ее внутриевропейского характера. Обвиняя всю Европу, ее жизнь и культуру в подвластности рационализму, он малокритически противополагает ей Россию как изначально живущий религиозно-целостным сознанием мир.

Мотивы такого превращения русской романтической мысли в славянофильскую доктрину, а позднее и в славянофильское доктринерство были, конечно, весьма различны по своему характеру. Одним из них, быть может самым главным, надо считать то, что славянофилы появились на свет двадцатью пятью – тридцатью годами позднее романтиков. Расцвет русского романтизма совпал с угасанием романтического движения в Германии. Сначала восстал Гегель против гениального философствования, а вскоре и Фейербах – против философии вообще. Отношение между королем и народом всюду становилось все менее похожим на отношение солнца к планетной системе, ни о какой европейской конституции уже потому нельзя было сказать, что она есть брак, что всего только три года спустя после смерти Августа Шлегеля в Германии появился Коммунистический манифест.

Что славянофилы ввиду такого развития Европы должны были разочароваться в ней и, отвернувшись от нее, сосредоточить все свои упования на России, более чем естественно, особенно если принять во внимание мессиански повышенное настроение того времени, когда боялись «умереть, не подав руки Вселенной, не запечатлев на невидимом лике ее страстного поцелуя». Превращение русских романтиков в славянофилов произошло, конечно, не сразу.

В своих «Русских ночах», классической книге русского романтизма, князь Одоевский сознательно и патетично провозглашает молодую Россию преемницей Европы. О будущих резких противоположностях западноевропейской и русско-восточной духовности еще и речи нет. «Углубитесь в православный Восток, – обращается Одоевский к народам Европы, – и вы поймете, отчего лучшие ваши умы (в примечании названы Шеллинг, Баадер, Кёниг и Балланш) неожиданно для самих себя выносят из последних глубин своей души совершенно те же верования, которые издавна сияют на славянских скрижалях, им неведомых».

Этот характерный для тридцатых годов универсализм с его положительной оценкой Европы, в сущности, окончательно никогда не угасал. Даже и по мнению весьма националистически настроенного председателя Славянского комитета Погодина, «обе культуры – западная и восточная, односторонни в своей изоляции, почему для создания новой всеобъемлющей западно-восточной европейской культуры и необходимо их дополняющее друг друга объединение». «Провидение, – пишет он дальше, – поставило перед Западом одну задачу, перед Востоком – другую. В высшей мировой экономии Запад так же незаменим, как и Восток». У Погодина такие западнические высказывания, конечно, сравнительно редки; что же касается Киреевского и Хомякова, то оба они, резко и остро критикуя европейскую культуру, никогда не переставали верить в непреходящее значение Запада. Известны стихи Хомякова, в которых он изливает свою печаль о том, что на далекий Запад, на землю «святых чудес» ложатся черные тени. Известен и страх Киреевского, что Россия, оторвавшись от Запада, может потерять свое огромное значение для человечества... В его ранней статье «Девятнадцатый век» встречаются еще более западнические слова: «...искать у нас национального – значит искать необразованного; развивать его на счет европейских нововведений – значит изгонять просвещение».

Для того чтобы правильно понять позднейшую, явно не лишенную некоторой насильнической стилизации славянофильскую критику западной культуры, надо не упускать из виду, что проблема Запада была для славянофилов прежде всего религиозной проблемой. И что их критика западнического рационализма и атомизма была с самого начала исполнена заботы об исторических судьбах христианского человечества. Только в связи с этой заботой становится понятной их острая критика западноевропейской, прежде всего немецкой философии. Если бы они оценивали эту философию не с религиозной, а с чисто научной точки зрения, они были бы, конечно, благосклоннее к ней. Но их учение о святом средоточии и о целостной культуре отрицало беспредпосылочную автономную философию, которою жил Запад. Что славянофилы при осуществлении своего замысла подчинить всю европейскую культуру рационализму должны были натолкнуться на почти непреодолимые трудности, становится ясным даже при самом поверхностном знакомстве с западной культурой и западной философией. Христианская культура средневековья, история мистики, восстание Лютера против рационалистической схоластики, борьба романтизма против просвещенства и, наконец, развитие немецкого идеализма от анализа к синтезу, от Канта к Шеллингу, – все это явно оспарива-

ло славянофильский тезис, что вся культура Запада представляет собою атомистический распад жизни, еле сдерживаемой оковами отвлеченного рационализма. Смелый жест, которым славянофилы устранили эти препятствия со своего пути, заключался в подмене романтически-немецкой полярности рационалистически-атомистического просвещения и органически-синтетической культуры полярностью католицизма и восточного христианства. Противопоставив католицизм, этот корень общеевропейской культуры, как рационализм Восточному христианству как опытно целостному религиозному сознанию, они обрели легкую возможность стилизации как Запада, так и России в желательном для них направлении.

Сущность европейской культуры покоится, по Киреевскому, на трех элементах: на влиянии христианской религии, на характере всех варваров, которые разрушили Рим, и на развалинах древнего мира. Эта заимствованная у Гизо мысль остается у Киреевского не разработанной. В конце концов он объясняет все особенности западной культуры «насилием» римского ума над новорожденной душой христианства. Характерной чертой этого ума является владычество внешней рассудочности надо всем, что внутренне существенно и значительно. Вся частная и общественная жизнь римлян представляется славянофилам рационалистическим искажением всех нормально-этических взаимоотношений между людьми. Римское искусство – только формалистическое оттачивание плодов чужого вдохновения. Римский язык – надуманная гармония грамматических построений, которые искажают и порабощают всякую естественную свободу и живую непосредственность душевных эмоций. Религия римлян – ни в коем случае не римская религия: это музейная коллекция чужестранных богов, которых Риму удалось соединить в одно символически-философское целое только потому, что он никогда поистине не переживал тайны веры. Даже известный римский патриотизм кажется славянофилам сомнительным: римлянин любил не свое отечество, а только себя самого в свете блистательного и мощного Рима. Совместимость этого формально-юридического и абстрактно-логического духа Рима с христианством кажется славянофилам абсолютно невозможным. Исповедуя непостижимую отвлеченному разуму тайну богочеловека Иисуса Христа и грядущее единение в Нем всего человечества, они всем своим существом борются против расчленяющего «святое средоточие души» богословствующего разума. По их мнению, между Римом и христианством должна была неминуемо вспыхнуть борьба. Так оно и случилось. Для Киреевского римский католицизм – доказательство того, что на Западе Рим одержал победу

над Голгофой. Он согласен, что многие обстоятельства повлияли на разделение Церквей, но он не сомневается в том, что главною причиной этого разделения послужило изобретение Римом чуждого как церковной традиции, так и соборной душе христианства нового догмата, оправдываемого лишь логической дедукцией западных богословов. Большую роль в разделении Церквей сыграло и то, что бездушное, дисциплинированное и центростремительное римское сознание видело единство Церкви только во внешнем единстве епископата. Таковы причины, приведшие к разделению Церквей. Христианское человечество распалось на две христианские партии. В результате этого распада для повинного в нем Рима немедленно же создалась необходимость защищать свое партийное мнение и свою партийную истину. Схоластика – это логическое оправдание, меч церковного государства, самозащита католицизма. Силлогизмы и мечи работали совместно над одной и той же задачей: вознесение римско-католической партийной истины до достоинства и значительности универсально-христианского католицизма.

Брошенное западными богословами в святую новь откровенного верования семя рационалистических вопросов и рационалистических сомнений должно было дать печальные всходы. «Религиозная истина, раз уже поставленная всею историею схоластики на острие отточенного силлогизма, должна была и дальше развиваться в вечной суете философских построений. Лишь исторической справедливостью было потому то, что Римская церковь в XVI столетии была призвана пред судилище того же отвлеченного разума, который она в IX веке своею личною волею поставила выше общего сознания Вселенской Церкви. Так должен был подняться протестантизм, как правомерный наследник Католической церкви. Ибо раз уже она признала верховенство разума над Божественным Откровением, право критики должно было быть отдано не временной римской иерархии, а всему современному христианству. Так с необходимостью вырастал на почве ложного, ибо только внешнего, единства Римской церкви беспочвенный религиозный атомизм протестантского мира». Но вырастало и нечто более опасное. Реформация, не убоявшись отдать последние вопросы человеческой мысли и жизни на произвол личных мнений и случайной критики, должна была неминуемо стать разрушительницей собственного своего дела, что вскоре и обнаружилось: протестантизм, как положительная религия, стал быстро терять почву под ногами, а выросшая на его же почве идеалистическая философия, особенно в протестантских странах, начала быстро захватывать власть над жизнью. Искать утраченное единство в тех глубинах, которыми изначально жило христианство,

она, конечно, не могла. Она надеялась найти его в чем-либо более внешнем, общедоступном, римском на путях подмены подлинного единства фиктивным обобщением. Оба условия вполне удовлетворялись «негативным сознанием формальных отношений». Это сознание новая европейская философия и возвысила до значения абсолютного принципа. С той же необходимостью, с какой разделение Церквей вызвало к жизни средневековую схоластику, реформация повлекла за собой схоластику современной философии.

Исходя из этого положения, И. Киреевский вкратце набрасывает историю развития европейской философии от Декарта до Гегеля. Его схема была в конце 70-х годов с большим диалектическим талантом использована Соловьёвым в его «Кризисе западной философии» и оказала немалое влияние на наших значительнейших современных философов: Бердяева, Булгакова и Карсавина. Более или менее серьезного опровержения основных принципов западноевропейской философии со стороны славянофилов, включая даже и Соловьёва, так и не последовало, да ввиду основных философских установок и свойств русского ума вряд ли и могло бы последовать. Конечно, и Киреевский не опровергает, а лишь религиозно отрицает все построения западноевропейской мысли, сосредоточивая свое внимание на том болезненном состоянии духа, которым, по его мнению, только и объясняется великая, гениальная, но и безблагодатная западническая философия. Ему непонятно, что родоначальник западной философии Декарт до тех пор сомневался в своем собственном бытии, пока не вывел его из отвлеченного силлогизма; что Спиноза, несмотря на глубину и искренность своей религиозности, не сумел сквозь сотканную им самим сеть бескровных силлогизмов рассмотреть живого Создателя и постичь истину человеческой свободы. И, наконец, Лейбниц, как мог великий Лейбниц, спрашивает Киреевский, за тканью своих отвлеченных понятий не постичь очевидной связи между причиной и следствием и почесть необходимым изобрести для ее объяснения свою сложную теорию предустановленной гармонии, лишь отчасти восполняющую поэзией основной мысли свою мертвящую односторонность?

Быть может, характернее всего для славянофильского понимания истории западной философии то, что Киреевский даже и Канта, явного противника рационализма XVIII века, превратил не только в его защитника, но даже и в его основоположника. Правда, Киреевский признает, что у Канта во власть познающего сознания вовлекаются лишь формальные элементы действительности, лишь ее распорядок, а тем самым и смысл, в то время как в пограничной крепости «вещи в себе» действительность еще защищается против

абстракций. Но защищалась она недолго. Уже у Фихте энергия мирополагающего сознания вбирает в себя не только смысл, но и бытие, не только форму, но и содержание. «Фихте, – пишет Хомяков, – выраженный рационалист». «Строго и определенно, без возможности какого-либо примирения отделяется у него понятие как положительный принцип от предмета как принципа отрицательного; с исчерпывающей строгостью развивает он в своей системе положительный принцип, низводя предметный мир до роли призрачной тени».

Но все же Фихте еще не последняя вершина рационалистического изничтожения мира. Его рационализм еще целомудренно прикрыт волюнтаристической окраской его системы и антропологизмом его терминологии. Этими особенностями объясняется то, что мирополагающее Я фихтевской конструкции часто понималось не как пустая абстракция, а как конкретный дух. Гегель (крайне парадоксальный оборот) уничтожает и эту последнюю возможность. Своим грандиозным завершением немецкого идеализма он истолковывает его сущность как борьбу против спиритуализма. Глубочайшее стремление гегелевской философии состоит, по мнению Хомякова, в попытке бессубстратного построения мира, построения его из глубины абсолютного ничто. Ведь сам Гегель, подчеркивает Хомяков, определяя свою задачу как искание духообразующего процесса, доказывал тем самым, что высший принцип его философии – не конкретное бытие, но абстрактное понятие, одинаково отрешенное как от мыслящего субъекта, так и от мыслимого объекта. Из него проистекает все действительное, а в конце концов – и сам Дух. Дальше этой рассудочной философии, заносчиво считающей себя философией конкретного разума, идти было нельзя. В Гегеле, заостряет Киреевский свою мысль, завершилось разделение Церквей. Сначала родилась схоластическая философия внутри веры, затем философская реформация веры и, наконец, философия, враждебная всякой вере. Первыми рационалистами были схоластики, их потомками являются гегелианцы.

Параллельно с этим истончением и даже изничтожением реального бытия в Европе происходит и атомизация всей социально-политической жизни.

Начавшись насилием, утверждает Киреевский, государства Европы должны были развиваться переворотами. Борьба между победителями и побежденными превратилась в основной закон европейской как внешнеполитической, так и внутренне-социальной жизни. Бесправие побежденных постепенно извращало и разлагало правосознание победителей. В конце концов эта борьба – борьба

всевозможных партий друг с другом – переродилась из средства в самоцель. «Перманентная революция» представляется славянофилам неизбывной судьбой Западной Европы. Преклонение перед правом, правовым государством и равенством всех граждан перед законом славянофилы в качестве противопоказания не признают. По их мысли, увлечение правом есть лишнее доказательство того, что справедливость умерла. Равенство граждан перед законом может считаться высшим идеалом только там, где утрачено чувство укрытости всех людей как Божьих детей в лоне Церкви.

Если Гегель – последнее слово религиозного и метафизического развития Европы, то Макс Штирнер, с его идеалом «одиночества» и «собственности», – последнее слово социально-политического развития. Гегель – завершитель рационализма; Штирнер – завершитель атомизма. Но рационализм и атомизм тесно связаны друг с другом: оба одинаково свидетельствуют о том, что «святое средоточие» европейской души находится под угрозой, что духовная и творческая жизнь Европы лишены веры в Бога. Но как ни страшен Штирнер, он еще не последнее слово распыления западной жизни, процесс атомизации идет еще дальше. Он не только изолирует каждую личность в обществе, он изолирует также отдельные душевные силы и способности человека. Теоретическое мышление европейца расслабляет его волю, снижает его дар художественного созерцания мира. Постоянно рвущаяся вперед, но и постоянно раздираемая междоусобной борьбой между разумом, волею и художественною интуицией душа европейца бесплодно мечется и топчется на месте. Все движения ее – лишь предчувствие гибели и вырождения. «Разум превращается в ней в умную хитрость, сердечное чувство – в слепую страсть, красота – в мечту, истина – в мнение и наука – в силлогизм». Повсюду «напряженное кипение общественного организма» при «внутреннем умирании человека», повсюду «отлив души», ее трагическая гибель. Таков обвинительный акт, предъявленный славянофилами Европе.

Но перейдем к защите России. Различие между Европой и Россией и явное преимущество России над Европой славянофилы усматривали в том, что Россия благополучно избегла римского влияния. Живая правда христианства на Востоке никогда не подвергалась искажению со стороны мертвящего римского формализма. Восточные отцы Церкви значительно отличаются от западных учителей Церкви. «Достойно замечания, – читаем мы у Киреевского, – что духовная философия восточных отцов – философия прямо и чисто христианская, глубокая, живая, возвышающая разум от рассудочного механизма к высшему нрав-

ственно-свободному умозрению». Этой философии, которая «даже и для неверующего мыслителя может быть поучительною по удивительному богатству и глубине и тонкости своих психологических наблюдений», совершенно чужда тенденция западноевропейской схоластики балансировать «свое убеждение о бытии Божием на острие какого-нибудь искусно выточенного силлогизма». У восточных отцов на первом плане никогда не стоит забота о «логической связи понятий», для них гораздо важнее «внутреннее состояние мыслящего духа». Большое значение Киреевский придает также тому, что западные богословы, поскольку они философы, в первую очередь – аристотелики, восточные же – последователи Платона, философия которого теплее и гармоничнее Аристотелевой и уже исполнена того всеобъемлющего единства и той духовной свободы умозрения, которые были впоследствии осуществлены христианством. Развиваясь под влиянием этой восточно-христианской традиции, русская мысль естественно должна была пойти иными путями, чем западноевропейская. Она никогда не знала борьбы между знанием и верой, никогда не превозносила «слепую веру» над «неверующим разумом» или, наоборот, «неверующий разум» над «слепой верой». Русскому уму было всегда естественным – верить, потому что он никогда не спускался ниже уровня своего религиозного естества. Русская мысль никогда не увлекалась механически-рационалистической аппаратурой понятий, систематической обработкой отвлеченных понятий. Свою задачу она всегда видела в логической транскрипции религиозного опыта. Для нее характерно не автономное познание, но теономное[6*] постижение.

Вместе с этим духовным развитием идет в России и социально-политическое устроение жизни. Российское государство создалось не вследствие чужеродного завоевателя, но по смиренной просьбе русского народа к норманнам: «Придите княжить нами». Это начало обусловило стиль всей дальнейшей социально-политической жизни России. Русский народ никогда не знал, как это было на Западе, разделения на два лагеря – победителей и побежденных. В России никогда не было враждебного крестьянству дворянского класса; при царе никогда не было типичной для истории Западной Европы борьбы «папистских, царских, городских, религиозных, политических, гражданских и даже метафизических партий». Отношения между царем и народом были простые, ясные и глубокие, как отношения между отцом и детьми. Царизм – это совсем иное, чем западный абсолютизм. Царизм – отрицание абсолютизма. Самодержавный русский государь никогда не был абсолютным монархом; тем не менее он всегда был свободен в своих действиях.

В своей свободе он был ограничен только верой и мировоззрениями своего народа. А народ верил, что царь в трудных своих решениях думает и молится вместе с ним; русский народ никогда не протестовал против самодержавия, потому что никогда не стремился к власти. Поэтому в России никогда не было необходимости отделения государства от Церкви, права и правды. Не будет этой необходимости и в будущем. Идеалы парламентарного правового государства русскому народу совершенно чужды. Ибо идея свободы для христианской России связана не с мыслью о самоутверждении, но с подвигом самоотречения. Концепцию идеала личности без связи с идеалом самоотречения Самарин считает типично западноевропейской, чуждой и враждебной русскому Востоку.

Социальной клеткой русской хозяйственной и общественной жизни славянофилы считали общину, «мир». Им казалось, что в «мире» таинственно зреет и подготовляется к своей грядущей миссии богоисполненная душа русского крестьянина, чуждая как западному идеализму, так и механическому коллективизму.

Более 100 лет отделяет нас от горячих, вдохновенных славянофильских бесед в московских особняках и подмосковных усадьбах. За протекшее время историческая наука сделала большие успехи и почти совершенно разрушила историческую концепцию русских романтиков.

Мы давно знаем, что община выросла не из религиозных корней, а была создана правительством по фискальным соображениям. Знаем мы и то, что славянофильский образ святой Руси мало соответствует действительности. Если бы он был верен, то нам нельзя было бы понять и правильно оценить Петровскую реформу, выход на историческую сцену порожденной им западнической интеллигенции и победу марксистской революции над русским народом, отнюдь не без участия его самого.

Славянофильский поэт Тютчев еще в 50-х годах писал, что Европа жива только двумя вопросами: революцией и Россией, т.е. надеждою, что Россия спасет Европу от дальнейшего развития революции. Все вышло не только иначе, но почти наоборот. Социалистическая революция превратилась к концу XIX века в столь агрессивную тему русской мысли и воли, что Западу приходится защищать христианскую свободу от большевистского атеизма.

Утопически идеализируя Россию, славянофилы были явно несправедливы по отношению к Европе, главным образом к католической церкви. Уж очень просто отождествляли они католичество со схоластическим богословием, а православие – с религиозно-мистическим опытом. Таких и научных, и эмоциональных неувязок

очень много в исторических и историософских высказываниях славянофилов. Заниматься их критикой не входит в задачу моей статьи. Меня интересуют ошибки славянофильских учений не как таковые, а в их связи с романтизмом. Многие неправильные взгляды славянофилов объясняются, конечно, тем, что в их распоряжении еще не было того исследовательски проработанного материала, которым располагаем мы, но главные их ошибки объясняются все же стилем и духом их романтического мышления. Немецкий язык определяет этот стиль словом «deuten». Deuten – значит разгадывать или истолковывать. Романтики были не исследователями истории, а ее истолкователями. В основе их гаданий и истолкований лежало триединство интуиции, интеллектуальной фантазии (Шеллинг) и художественного созерцания. Всего этого много и у славянофилов. Образ православной Руси Киреевского, Хомякова и Аксакова своим творческим почерком весьма напоминает образ средневековой Европы, набросанный Новалисом. С научно-исследовательской точки зрения оба образа не только по состоянию современной науки не выдерживают никакой критики, но не выдержали бы ее даже и в те времена, когда они писались. Все это так. Все же остается вопрос: правильно ли с чисто методологической точки зрения подвергать художественные образы, исполненные в обоих случаях глубокого религиозного и этически-нормативного значения, научной критике, особенно если они созданы столь талантливыми людьми, какими были и Новалис, и русские славянофилы? Ведь научная объективность представляет собою нечто совсем иное, чем объективность в искусстве. Всякое подлинное произведение искусства всегда точнее портретирует душу и миросозерцание своего творца, чем изображаемые им предметы. Конечно, славянофилы не были поэтами или чистыми художниками, но нельзя не видеть, что они не были и учеными-исследователями. Они были интуитивными созерцателями и истолкователями образов и судеб своего народа.

Подчеркивая стилистическую связь между романтизмом и славянофильством, я не отрицаю бросающейся в глаза психологической разницы между представителями обоих течений. Она заключается в том, что романтики и сами себя чувствовали и большинством своих современников воспринимались как люди особого склада, далекие, несмотря на то, что они много занимались народной поэзией, не только от народа, но и от большинства своих высококультурных современников. Славянофилы же с полным основанием чувствовали себя плотью от плоти и костью от кости как помещичьего дворянства, так и народа. В романтиках было, пожалуй, даже некое экзотическое цветение; в некоторых из их творений чувствуется порой

даже тонкий яд. Ничего подобного о славянофилах сказать нельзя. Несмотря на свой романтизм, они скорее напоминают ржаные поля в русских просторах, чем искусно разделанные цветники... Этим они обязаны своей укорененностью в Церкви, близостью к народу и своим духовным здоровьем. Отказываться от их наследия нам не приходится. Раскаявшееся в своей романтической мечтательности, религиозно-протрезвленное в своем отношении к России, но по-старому близкое своему народу и Европе, твердо помнящее, что национализм так же разлагает нацию, как эгоизм личность (Вл. Соловьёв), славянофильство, надо надеяться, еще сыграет значительную роль в создании будущей России.

Борьба либеральной и тоталитарной демократии вокруг понятия истины

Уже давным-давно один из самых чутких наших современников — русский религиозный философ истории Бердяев — предсказывал крах либерально-гуманистической эпохи и наступление «нового Средневековья»[1*]. Его предсказания исполнились скорее, чем большинству из нас могло в свое время казаться. Тотчас после Первой мировой войны на востоке континента и началась новая — но, конечно же, по сути своей извращенная — средневековая эпоха: одновременно безбожная и полная веры, одновременно насильственная и жертвенная, одновременно враждебная духу и вдохновенная — она резко отличалась от мира девятнадцатого столетия. Навстречу большевистской идеократии поднялось на Западе содержательно враждебное, но по многим параметрам родственное структурно — «идеократическое» строение итальянского и немецкого фашизма. Также и в великих англосаксонских демократиях вдруг проснулось их заснувшее было миссионерское сознание. Само собой разумеется, что ни один человек, спокойно и рассудительно размышляющий о мировых обстоятельствах, не сомневается, что Вторая мировая война имела экономические и геополитические причины. Однако для понимания международного положения более важен тот факт, что это была своего рода средневековая религиозная война, философствование молотом, как того страстно желал Ницше[2*]. Главное, что отличает ее от военного противостояния в 1914—1918 гг. и придает Второй мировой своеобразный отпечаток, — это злодейство и бессовестность политического руководства и пылкие восторги одержимых своей верой бойцов. Тысячи молодых людей сражались не только за интересы своих классов, не только за Родину и Отечество, но и за объясняющую мир идею, за истину[3*].

Ввиду такой ситуации встает с новой силой старый, заданный еще Пилатом Христу вопрос, а что, собственно говоря, есть истина? И возникает робкое сомнение: существует ли общепринятая истина — по крайней мере в политической области — или политическим интересам могут служить только субъективные мнения.

На первый взгляд, кажется, что с претензиями людей – даже высокой культуры – на обладание истиной дело обстоит очень плохо. Долгие тысячелетия размышляют философы над *последними вопросами*, но и поныне последователи платоновского идеализма, аристотелевского логицизма и демокритовского материализма не сумели договориться между собой. Все еще просят слова философы, для которых мир есть гераклитовское становление, а при этом их противники превыше всякого становления почитают элеатическое бытие.

Несмотря на экуменическое движение и большой прогресс в методике научного исторического описания, Реформация по-прежнему весьма различно понимается и изображается католическими и протестантскими историками. История Французской революции исследована досконально, до последней архивной записочки, но тем не менее все еще издаются произведения, освещающие суть дела исходя из жирондистских или якобинских пристрастий.

Сравнение даже этих немногих примеров заставляет нас задать вопрос, почему самые объективные исследователи одни и те же предметы видят и показывают совершенно по-разному. Единственно возможное решение этой проблемы состоит в том предположении, что это совсем не одни и те же предметы, с которыми разные ученые имеют дело, что вообще в области исследования духа не имеется никаких готовых к анализу предметов, но всегда некие опорные пункты, расположенные в событийном пространстве исследователя. Пластика, образ, взятые как нечто, существующее в пространстве, суть лишь мертвые вещи. Объектами художественного рассмотрения и научного открытия они становятся, будучи перенесенными из внешнего мира пространственной предметности во внутренний мир душевного состояния, которое у каждого человека сформировано индивидуально. Четкая изоляция познающего субъекта от цельности переживающего свою жизнь человека, как того снова и снова требует беспредпосылочная наука, есть – и это давно должно быть понято – неисполнимая операция; даже при величайших усилиях по научной объективации познающая личность никогда не сможет отрицать свою зависимость от полноты и структуры своей пред- и транснаучной человечности. Если такое осуществление в области истории искусства и духа, как и вообще в области художественной культуры, имеет хотя бы ограниченное значение (ибо в физических субстратах, на которых объекты исследования как бы прилеплены, – в обтесанных мраморных блоках, в отлитой бронзе и покрытом краской холсте –

мы обладаем существенной поддержкой для объективации нашего переживания), то имеет ли исходно такое значение исследование в области социологии? Война, революция, буржуазия, пролетариат, массы – мы не находим здесь как социологи ни одного подчиненного нам физического субстрата. Здесь словно бы отсутствует опредмеченная направляющая рука, которая протягивает навстречу поколениям исследователей культуры один и тот же объект, что дает возможность и отдельному ученому всегда по-новому разъяснять – перед, лицом тех же церквей, той же пластики, тех же картин – свое переживание произведения искусства.

Еще прочнее, чем в области теоретической социологии, выявляется связь личности и познания в практической сфере, иными словами, в политике, задача которой не только понимать происходящее и становящееся, но прежде всего осуществлять будущее. Здесь, где акт познания непосредственно соприкасается с жизнестроительной активностью, где дело идет не о теоретическом оппоненте, от которого всегда можно полемически откреститься, но о конкретном противнике, даже враге, с которым поступают по-бойцовски, где истины не доказываются теоретически, но конкретно претерпеваются; здесь можно только целиком – ради земного счастья или вечного спасения – ставить на карту личность в качестве залога защищаемой истины. Поэтому именно в этой области с давних пор истины расходятся острейшим образом. Кажется, это обстоятельство подтверждает соображение, ясно выраженное прежде всего в догадке скептиков, что имеются только относительно действительные мнения, которые либо искренно отстаиваются как истины, либо лишь выдаются за истину. Несмотря на это, человечество снова и снова ищет одну, несомненную истину, борется, страдает и умирает за нее. Да и сами скептики, кажется, подсознательно верят в то, что акт познания содержит в качестве глубоко укорененного в индивиде – пусть и выходящего из относительного мнения – свой собственный смысл, который исходит из скрытой, но все же где-то наличествующей истины. Если бы они не имели этой субъективной веры, то как бы они могли защищать свою относительную точку зрения с фанатизмом, какой встречается лишь у глубоко верующих. Здесь можно применить старое умозаключение: утверждение относительности любого человеческого мнения имеет в виду и свою собственную относительность, а потому закономерно приходит к противоположному утверждению, что имеется лишь одна абсолютная истина. Отсюда, как кажется, следует логический вывод, что проблема примирения истины и частного мнения остается актуальной.

* * *

В пространстве секуляризованной мысли Нового времени имеются по большей части хорошо рассмотренные возможные решения такого примирения. Первое заключается в предположении, что истина только потому не относительна, что она есть отношение. Смысл этого релятивистского решения не означает, пожалуй, ничего другого, как то, что каждое отдельное принятое для себя самого познание есть всегда только относительно действительное мнение, которое тем более является неправдой, что претендует быть общепринятой истиной. Вопреки такому положению путь к истине для каждого мнения все же остается открытым. Оно находит этот путь благодаря тому, что сознает свой относительный характер, существует под знаком «нет», узнает свою дополнительную потребность, признает свой частичный характер и этим довольствуется. Из признания принципиальной устойчивости всех мнений вырастает возможность соединения их в одну систему, в которой они – благодаря противоречивой силе притяжения, – как звезды на небе, держатся вместе. Релятивистская стабильность этого духовного звездного неба есть, по Зиммелю, единственно мыслимая форма несомненно действительной истины[4*]. Другой не имеется: поэтому разумнее было бы ее не требовать.

Политической проекцией этой формулы истины является классический либерализм, в котором неизбежные дефекты правящего большинства подготавливают победу оппозиции, которая потом усиливается до большинства и достигает власти, со своей стороны попадая под контроль вчерашних носителей власти. Так возникает некое неустойчивое равновесие под знаком борьбы беспрерывно меняющихся мнений – по сути, это единственная возможность постижения политической истины.

Его необходимой предпосылкой является парламентская система равновесия, ясно выраженное плюралистическое оформление общих принципов государственной, общественной и экономической жизни. Желательно (когда имеется хотя бы в ослабленной форме предложенное Монтескьё разделение государственных властей) демократическое руководство государством, заключающееся в наличии по меньшей мере двух партий, борьба которых создает и хранит равновесие исходатайствованной и защищенной от государства свободной игры сил отдельных сфер жизни – таких, как церковь, культура, общество, экономика. И, наконец, во внешней политике господствует мысль о равновесии между отдельными государствами и союзами государств.

Сказанное кажется мне достаточным для доказательства, что система парламентарного либерализма должна быть рассмотрена как самое лучшее политическое осуществление релятивистских форм примирения между мнением и истиной.

* * *

Второе возможное решение проблемы истины представляет первому полную противоположность. Оно покоится на волевом возвышении собственного мнения как единственно законной абсолютной истины, из чего следует сведение соседних мнений к начальной ступени или к боковой ветви истины, а также категорическое отрицание всех других учений как ошибочных. Великие мыслители никогда не высказывали и не защищали подобные враждебные духу идеи. Отрицателей природных прав человека можно обнаружить прежде всего в сфере государственных учений, начиная с младших софистов через Макиавелли в Новое время вплоть до профессора Карла Шмитта[5*] с его возвышением экзистенциального друг—враг отношения до конститутивной категории политической жизни[6*]:. Это философское направление выводит право – форму политического явления истины – из понятия власти и властью же оправдывает. К этому направлению принадлежит, само собой разумеется, также и учение о воле к власти как принципе мирового господства[7*].

Важнее философского обоснования этого абсолютистского решения проблемы истины его политическая проекция и реализация. Релятивистское решение понятия истины дает либерализм, а абсолютистское – демократия. Резкое разделение этих двух понятий имеет для сегодняшнего словоупотребления что-то необычное, даже странное, потому что в политическом сознании нашего времени либерализм и демократия суть явления, перетекающие одно в другое, что при более пристальном рассмотрении оказывается неверным.

Центральная идея либерализма есть свобода, а демократии – равенство. По существу оба понятия связаны друг с другом через понятие братства – как и провозгласила классическая формула Французской революции. В действительности встреча их до сегодняшнего дня не состоялась; не в последнюю очередь благодаря тому факту, что третье сословие с христианским понятием братства на устах выступило против христианства и церкви. Объясняется это ссорой буржуазной идеи свободы с пролетарским требованием равенства, ссорой, которая началась с ограничения выборных прав

для четвертого сословия через Учредительное собрание и которая в последние десятилетия выросла в решительную проблему социально-политического развития Европы. Рассмотренная таким образом победа русского коммунизма над Временным правительством Керенского означает лишь последний акт упорной борьбы демократического требования равенства против либеральной свободы, которую сторонники социальной справедливости не поняли и не приняли к осуществлению, ибо либеральная свобода оставляла без внимания идею братства.

Отблеск этой победы (воспринимаемой одними как надежда, другими как угроза) лежит сегодня на общей мировой политической ситуации. Пафос демократического равенства существует как угроза для всех тех, кто хочет защищать нечто большее, чем свое экономическое благополучие, с обоснованным страхом, что равенство может уничтожить свободу. Ведь уже убежденный демократ Руссо считал, что настоящая свобода состоит не только в равенстве политических прав и имущества, но имеет своей предпосылкой тождество мнений. Отсюда также его требование карать смертью каждый сознательный отпор «volonté générale»[8*]. Если это так, то большевики могут не отвергать право, ибо называют себя демократами. Таким образом, историко-идеологическое состояние дел вынуждает нас осознать, с одной стороны, друг на друга указующее бытие свободы и равенства, а с другой — враждебное напряжение между ними. Поэтому мы будем отныне обозначать политическую систему либерализма как либеральную (т.е. свободную) демократию, а противоположную ему односторонне-демократическую систему как тоталитарную демократию.

Если законом либеральной демократии является равновесие, то основной закон тоталитарно-диктаторской демократии — идентичность. Отсюда и отсутствие в ней разделения государственных властей, напротив, объединение всех в одной инстанции, но лучше всего в одной личности; никакой увертливой игры сил разных партий, лишь гомогенное однопартийное государство; никакой автономии отдельных культурных областей, только подчинение их государственной воле; никакой церковной самостоятельности по отношению к государству; никакого независимого от государства права и никаких искусства и науки, которыми бы не управляло государство. В области внешней политики никакой сбалансированности силовых потенций отдельных государств и групп государств, но претензии на руководство идеологически укрепленной и империалистически организованной великой державы по отношению к своим союзникам и подручным. Короче говоря, замаскированная

как единая мироохватная истина и основанная на насилии коллективистская или личностная диктатура суждения*.

* * *

Из нашего краткого изложения старой, тысячелетней борьбы политических мнений по поводу истины возникает вызывающий озабоченность вопрос: не надо ли обозначить ее как борьбу мнений против истины? Мы подойдем к ответу на этот вопрос проще всего и ближе, если отчетливо представим себе все упреки, которые обе партии каждый раз предъявляют друг другу.

Самое поучительное в этих взаимных обвинениях состоит в том, что тоталитарные демократы, критикующие релятивизм либеральной демократии, близки отчасти христианству, также в этом пункте не принимающему либерализм. Не соглашаясь с сутью христианства, как правило, полностью отрицая ее, все тоталитарные демократии любят прикрываться формально принятым императивом апостола Иоанна: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными»[9*]. Подобно христианам, коммунисты и фашисты выдвигают против либерализма обвинение в том, что он отделяет политическую свободу от освобождающей истины, которая относится к типу самодовлеющей в себе и для себя истины, в результате формалистически ее опустошает и оставляет на произвол случайных интерпретаций.

Из этого принципиального направления мысли вытекает как необходимое следствие отказ от парламентской системы. При понимании свободы как причины истины становится понятно, поче-

*По проблеме «либерализм и демократия» ср. работу Карла Шмитта «Die geistgeschichtliche Lage des Parlamentarismus». München, 1923. Особенно интересно у Шмитта доказательство, что современная демократия не может ссылаться на Руссо, поскольку он выступал в защиту не только свободы, но и диктата над образом мыслей. Похожая тема находится также в работах Иоганна Кюна. Самым впечатляющим образом она изложена в его сочинении «Über den Sinn des gegenwärtigen Krieges». Heidelberg, 1940. Весьма решительно Кюн связывает либерализм с капитализмом, а демократию с социализмом, в котором различает две главные линии – националистическую и интернационалистическую, основанную на классовой борьбе. Учитывая развитие дел в Советской России и в русской ближневосточной политике, встает вопрос, не сливаются ли в Советской России обе линии? Или Советское правительство радикально перестраивается и для этого выдвигает интернационалистическую оппозицию на передний план, как это показал Wolfgang Leonhard в своей книге «Die Revolution entläßt ihre Kinder». Köln, 1957. Тему «Руссо между либерализмом и демократией» рассматривал Кюн в историческом ежеквартальнике 1925 г. в статье «Мор и Руссо», где он проводил доказательство, что этот свободный мыслитель есть на самом деле враг свободы. Он защищает по сути формулу: «Человек к свободе должен принуждаться».

му система разнообразно-произвольных отношений должна дать в итоге образ истины. И не ясно ли, что расходящиеся друг от друга суждения только тогда объединятся в истинную систему, если они представляют различные моменты истины? К сожалению, даже сильная воля к взаимопониманию или в крайнем случае к тактическому компромиссу никогда тем не менее не ведет к действительному единству в истине. И эта аргументация имеет в себе нечто такое само собой разумеющееся, такую непосредственную очевидность, что можно только удивляться, почему она последовательно пропускается мимо ушей либеральным миром, неоднократно встречая отпор в легкомысленных сердцах. Как объяснить это своеобразное явление?

Начало русской Февральской революции, в которой рухнул царизм и пришло к власти либеральное Временное правительство, было, без сомнения, великим и даже патетическим часом в жизни либеральной идеи. С красными знаменами, на которых был белым цветом вышит лозунг «За землю и свободу», штурмовали сторонники Временного правительства немецкие блиндажи, невзирая на ненависть распропагандированных большевиками воинских частей. Они надеялись, что благодаря их жертвенной смерти они выиграют эту «последнюю войну против войны» плечом к плечу с великими либерально-демократическими странами.

При этом надо учесть, что многие из сражавшихся ждали от Февральской революции только экспроприации своей земельной собственности, ибо так у нас в общественном сознании понималась свобода – как свобода от богатства и как свобода крестьянства. Чем же для этих людей была свобода? Я верю, что каждый, кто ее отстаивал и выводил на решающий путь, в глубине своего сердца знал, что не ради ответственного перед парламентом министерства, не ради некоего многопартийного государства, не ради парламента, даже и не ради свободы слова, как и не ради человеческих и гражданских прав брались они за тяжелую борьбу, но ради чего-то много большего, «в глубине их бессознательного скрытого от них самих». Свобода была для европейски ориентированной либерально-демократической России воплощением всей подлинности добра и красоты, великим Словом оправдания мировой истории перед Богом и человечеством. Даже для неверующих стояло и светило это слово где-то в трансцендентном пространстве.

А если допустить, что такое ощущение свободы для начала двадцатого столетия имело нечто чрезмерное и, вероятно, могло сохраниться только у того народа, лучшие представители которого все долгое столетие боролись за осуществление свободы

в жизни, то по справедливости следовало бы допустить, что такое трансцендированное ощущение свободы оправдывается также общей историей понятия свободы и освободительной борьбы. Оно объяснимо его происхождением и бессознательно сохраненным воспоминанием о часе рождения либеральной демократии из античного естественного права и христианства, которое проложило путь через американскую *Декларацию прав человека и гражданина* к большинству свободолюбивых конституций Европы. Это развитие было так часто изображено и описано, что нет нужды далее следить за ним. Важнее для понимания сегодняшней ситуации осознать, что история политической идеи свободы, как, впрочем, история всех великих идей, есть история их предательства. Сначала сохнут и отмирают в либерально-демократическом сознании христианские корни свободы, а затем и корни естественного права. Чем глубже врастал либерализм в девятнадцатое столетие, верующее в экономику, тем радикальнее терял он это еще до корней волос живое знание, что душа человека по природе своей христианка. Так все больше вырождается обитающее в трансцендентном антично-христианское естественное право в производное от количества наиглавнейших инстинктов и интересов природное право.

Это развитие обнаружилось в быстро прогрессирующем упадке парламентской практики. Вера классического либерализма в откровенный обмен мнениями как единственно возможный путь нахождения истины в конце столетия уже не была заметна ни в одном европейском парламенте. Время значительных дебатов прошло, они постепенно становились представлением для прессы и публики; дискуссии между партиями все более и более вытеснялись агитацией партий друг против друга. Все политически существенные вопросы стали теперь решаться за кулисами парламента: в партийных бюро, дирекциях банков, профсоюзных комитетах и руководстве концернов. Либеральная свобода потеряла всякую связь с освобождающей истиной, а именно: не только в форме знания о ней, но также в отсутствии голода по ней. Она безо всякого стеснения предоставила себя в распоряжение экономическим потребностям и политическим прихотям власти, изменив тем самым окончательно своему аристократическому происхождению[10*]. Либерализм стал враждебен духу, привержен экономике, тучен и воинствен.

В этот час и возникло на русской почве его самопредательство, затем и в сердце Европы появился его противник (Gegenspieler): тоталитарная демократия. Этот противник пришел не случайно; духовный мир, как и природа, не терпит пустоты. Если живая вера

оставляет свой пост перед воротами мировой истории, то этот пост должна занять другая вера. Так пошли в наступление псевдорелигиозные системы большевизма и фашизма; идеократическое подражание и одновременно враждебная свободе издевка над теократическим мировоззрением и мировым порядком.

Пришел этот противник не незваным, но пришел он все-таки как посторонний, никем не уполномоченный. Истины диктаторских демократий не принесли никому обещанной свободы, а большинству даже никогда в мире до тех пор не существовавшее порабощение – несомненно, действительное и имеющее силу доказательство, что вопрос об осуществлении истины через свободную игру суждений в системе диктаторски-абсолютистской демократии разрешим еще меньше, чем в системе релятивистского либерализма. Если свобода последнего отнюдь не полная свобода, потому что он не знает ничего об освобождающей истине, то истина первого вообще никакая не истина, потому что она насмехается над свободой. Эти неудачи обеих духовно-политических систем, которые сегодня поделили господство над миром, не дает нам ни малейшего права отказываться от решения этой значительнейшей и мучительнейшей проблемы мировой истории.

* * *

Решение, которого по колено в крови все еще добивается человечество, вовсе не нуждается в том, чтобы его искали. Оно уже скоро две тысячи лет выпало на долю человечества; никакого другого не имеется и не может быть дано. Выдвигая это утверждение, я ни в коей мере не покидаю почвы объективного социологического исследования, поскольку понятно, что личные убеждения исследователя невозможно отмести, как раз на них все и основывается. Без допущения трансцендентальной истины, которая может быть только поведана, примирение всех мнений абсолютно немыслимо. Это, собственно говоря, и есть существенный результат наших предыдущих размышлений, которые начались с попытки обрисовать психологическую и социологическую ситуационную взаимозависимость всех высказываний и суждений. Каждое суждение, как мы видели, глубоко укоренено в типе, характере и структуре познающей отдельной души (Einzelseele). Но каждая душа снова и снова формируется через различные, часто противоположные общественные, национальные структуры, в разновременные моменты, поэтому полное согласие мнений и суждений почти невозможно. Как растение привязано к своей почве, так и люди – к своим психологиче-

ски-историческим почвам; и наши суждения должны необходимо различествовать друг от друга. Только одна надысторическая истина способна уладить эти противоречия и связать их. Если бы солнце не сияло с неба, то подсолнухи не могли бы поворачиваться равным образом в разных частях света.

Доказательство истины христианства в этом рассуждении, само собой разумеется, и не могло быть дано (истина христианства сущностно недоказуема). Но указание на эту истину важно для стоящей перед людьми альтернативы: или ожидать (благодаря этой истине) примирения борющихся суждений, или терпеть их горькую и жестокую борьбу как последнее слово мировой истории: тогда каждая попытка этико-политической гармонизации и успокоения мира навсегда отрицается. И только нигилистические циники, практические люди насилия и эстетствующие любители трагических мировых событий – которых, к сожалению, слишком много вокруг нас – получили бы в этом случае, несмотря на свой пессимизм, удовольствие. Конечно, они бы не извлекли из мировой истории смысла, зато – вкусовые ощущения. Что касается российского опыта, то либерально-демократические решения в России всегда только стремились реализоваться, но никогда так и не были реализованы, если не принимать во внимание продолжавшееся восемь месяцев правление Временного правительства.

Государственная теория монархии, на что стоит указать, исходит из своеобразия российско-восточного христианства, для которого переживание лика Христа, как он проступает в литургии, имело столь огромное значение, что учительный текст веры не только не замечался, но многократно отклонялся*. Эта еще не достроенная, но в своих корнях глубоко и крепко христианская философия истории возникла в России впервые после победы над Наполеоном, а именно в школе славянофилов, которые формулировали свои мысли под сильным влиянием немецких романтиков. И без взаимосвязи немецкого романтизма и философии истории славянофилов вряд ли можно правильно понять духовную борьбу в России за свое место в Европе.

---

*По проблеме христианской истины ср. мою статью «Истина как учение и лик» («Die Wahrheit als Lehre und Antlitz» // Hochland. Jahrgang 1947/8), возражение Йозефа Бернхарта и мое заключительное слово к дискуссии. В этих трех статьях разъясняется различие между двумя понятиями истины и также между римско-католическим христианством и русским православием.

Россия между Европой и Азией

На рубеже двух столетий Россию, как отмечает Вячеслав Иванов, охватила страшная тревога. Владимир Соловьёв остро ее почувствовал:

Всюду невнятица,
Сон уж не тот.
Что-то готовится,
Кто-то идет[1*].

Под идущим Соловьёв, как писал Величко, понимал самого Антихриста. Почувствовав наступающую опасность, Соловьёв бросил неоконченными философские статьи и заговорил, юродствуя во Христе (В. Иванов). За несколько лет до Русско-японской войны он не только предсказал ее начало, но и ее прискорбный конец:

О Русь! Забудь былую славу:
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен[2*].

Думая над угрожающей России желтой опасностью, Соловьёв вопрошал Россию, на чьей же она будет стороне:

Какой же хочешь быть Россией,
Россией Ксеркса иль Христа?[3*]

Уже постановка этого вопроса указывает на то, что он боялся, как бы Россия не оказалась на стороне желтых.

Та же тема волновала и Вячеслава Иванова. В своей «Русской идее» он писал: «Желтая Азия подвигалась исполнить уготованную ей задачу – задачу испытать дух Европы: жив ли и действен ли в ней Христос»[4*].

Русь! На тебя дух мести мечной
Восстал – и первенцев сразил;

И скорой казнею конечной
Тебе, дрожащей, угрозил:
За то, что ты стоишь, немея
У перепутного креста,
Ни Зверя скипетр поднять не смея,
ни иго легкое Христа[5*].

Азия вошла в поэзию Блока, правда, не как боязнь грядущей опасности, но как воспоминание о прошедшей. Но глубокая память всегда таит в себе нечто пророческое.

За́ море Черное, за́ море Белое
В черные ночи и белые дни
Дико глядится лицо онемелое,
Очи татарские мечут огни[6*].

Та же тревога мучит и Андрея Белого. Ему всюду грезятся монголы. Облеухов в «Петербурге» – «татарского происхождения». У профессора Летаева «профиль скифский». У «московского чудака» «табачного цвета раскосые глаза». От всей этой азиатчины Белому становится и жутко, и страшно. Все стихи «Пепла» полны стона и плача о России.

Мать-Россия! Тебе мои песни,
О немая суровая мать!
Здесь и глуше мне дай, и безвестней
Непутевую жизнь отрыдать[7*].

В том же тоне кончается и стихотворение «Родина»:

Роковая страна ледяная,
Проклятая железной судьбой –
Мать Россия, о родина злая,
Кто же так подшутил над тобой?

Все эти тревоги, внезапно зазвучавшие в русской поэзии и литературе, оказались отнюдь не беспредметны. После Второй мировой войны Азия, не без помощи России, властно вторгнулась в Европу и тем самым вызвала в Европе подозрение, что Россия, и в самом деле сблизившись с Китаем, восстанет на европейский мир. Тенденция определения России не как Восточной Европы, а как Азии родилась в 80-х годах во Франции. Первым идеологом,

считавшим, что русский народ, а потому и вся русская культура не имеют ничего общего с Европой и что место России в Азии, был известный французский историк-либерал и сенатор Анри Мартен (1810–1885), выпустивший в 1865 г., то есть сейчас же после освобождения крестьян и накануне дальнейших либеральных реформ императора, свою книгу «Россия и Европа» В этом труде французский ученый утверждал, что русские не славяне, не индогерманцы, а туранцы, принадлежащие к тюрко-алтайскому племени, что они лишь внешне похожи на европейцев, но не имеют с ними ничего общего. По своему духовному строю они суеверны, непроницаемы для просвещения, раболепны. Христианством они только внешне помазаны, но не исполнены. Единственно, к чему они способны, – это к быстрому размножению, но нравственного роста от них ожидать нельзя. Дальнейшее пребывание этих азиатов представляет собою для Европы большую опасность, избавление от которой возможно только путем изгнания этих вторженцев за Урал. Инициативу осуществления этого плана Мартен предлагает взять на себя полякам как подлинным славянам-индогерманцам.

Ту же точку зрения на Россию как на страну, чуждую по своему духовно-культурному облику Западу, защищает, опуская этническую аргументацию с чисто религиозной точки зрения, католический писатель Анри Масси[8*], горячий вероисповеднический шовинист в стиле Шарля Мораса и политический националист, по духу близкий Муссолини. В своей книге «Защита Запада», вышедшей вскоре после Первой мировой войны, Масси утверждает, что русские потому не подлинные европейцы, что они не являются духовными наследниками римского христианства: «Им не хватает латинского чувства формы, ощущения дисциплинирующей власти разума, красоты римского ordo[9*], понимания строго иерархического построения церкви и государства. Их христианство догматически аморфно, богословски не продумано, на восточный лад мистично, туманно и социально не заинтересовано. Все это сближает православие с индуизмом и отдаляет от Запада. Признаки азиатской духонастроенности встречаются также и в народной вере московитян. В глазах многих русских крестьян церковный обряд представляется как бы магическим колдовством, а молитва – заклинанием. Россия с одинаковым чувством относится как к святым, так и к демонам. Антихрист постоянно маячит в их запуганной содрогающейся фантазии». Все это сближает, по мнению ученого-католика, русское православие с персидскою верою, с культом Зороастра, в котором Ариман (бог Зла) почитается в равной степени как Ормузд (бог Добра).

Эти богословские размышления Масси завершаются совсем уж нелепыми историософскими построениями, исходящими, очевидно, из убеждения Освальда Шпенглера, что созданная Петром Великим империя представляет собою лишь некую «псевдоморфозу» национального русского бытия, с неизбежным распадом которой Россия быстро вернется к исконным основам своей азиатской сути. Началом такого возврата и представляется Масси большевистская революция, жертвою которой стал не Николай II, а Петр I. Парадоксальнее всего в рассуждениях Масси то, что эту теорию он считает не своим истолкованием развернувшихся в России событий, а главною мыслью самого Владимира Ленина, которому «прежде всего хотелось вернуть Россию к ее азиатским московским истокам». Народ, по мнению Масси, «понял намерение своего вождя и признал в нем последователя и законного наследника тех московских царей, что сознательно держали Россию повернутой лицом к Азии».

В качестве защитника своей концепции Масси призывает, как то обыкновенно делается иностранцами, пишущими о России, Достоевского, в частности страницы уже вышедшего после его смерти «Дневника писателя», где он пишет: «Для России было бы хорошо, если бы она на некоторое время повернулась бы лицом к Азии»[10*]. Высказывая это положение, Достоевский высказывает и надежду, что такой поворот вызовет подъем национального чувства во всей России. Все это так, но что это имеет общего с замыслом Ленина и Зиновьева: разгромить при помощи восьмисот миллионов азиатов европейский капитализм и завладеть Азией для насаждения в ней европейского коммунизма?

Несмотря на явную несостоятельность историософских и богословских построений этих французских мыслителей, их главный тезис – Россия по своему духовно-культурному облику должна быть отнесена не к Европе, а к Азии – был в 20-х годах в смягченном виде повторен группой эмигрантских ученых, называвших себя евразийцами.

Евразийская группа давно распалась. Распад этот объясняется не только внешними обстоятельствами: смертью князя Трубецкого и Карсавина, возвратом Святополка-Мирского в советскую Россию, где он, вероятно, и погиб, увозом Савицкого в Россию, из которой он, однако, вернулся, – но и более внутренними признаками: особенностями евразийского миросозерцания и организации евразийского движения. Если бы этих внутренних причин не было, то какие-нибудь дети продолжали бы дело отцов, но у евразийцев таких детей не оказалось. Они быстро перевелись. Из числа так

называемых новых эмигрантов многие поначалу примкнули было к солидаристам, но потом и отошли, а вот в евразийцы никто не записался. И это тем более странно, что группа создателей и вождей евразийства состояла из весьма талантливых людей, равных которым среди главарей других политических организаций найти нелегко. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть номера «Евразийского временника» и «Верст» и ближе познакомиться с работами Трубецкого, Карсавина и Савицкого. Нелишне вспомнить и то, что такой крупный ученый, как отец Георгий Флоровский, тоже вышел из евразийцев.

Причин, объясняющих, почему евразийство как культурно-политическое движение преждевременно замолкло и несколько бесславно сошло со сцены, конечно, много, но главная заключается, как мне кажется, в том, что евразийское культурно-политическое миросозерцание было взращено ненавистью к тем силам, что привели Россию на край гибели, и к тем другим, что цинично надеялись нажиться на ее несчастье, т.е. к порожденной Петром Великим западнической интеллигенции и к принявшимся расхищать ее западным странам. Под влиянием этого озлобления против внутреннего и внешнего Запада в евразийцах выросло правильное ощущение, что и советская Россия – Россия, которое впоследствии, в эпоху издания «Евразийской искры» и карсавинских парижских лекций превратилось в неправильную тенденцию примирения и с большевистской властью; произошло это, вероятно, потому, что соблазн клюевской строки: «Есть в Ленине керженский дух, игуменский окрик в декретах»[11*] был с самого начала близок евразийской душе. Из этих сложных переживаний и выросла где-то на перекрестке сниженного «до бытового исповедничества» славянофильского православия и националистической теории «культурных типов» Данилевского антиевропейская идеология евразийцев.

Центральным идеологическим жестом, которым глава евразийства, преждевременно умерший талантливейший ученый князь Николай Трубецкой в своей известной статье «О туранском элементе в русской культуре»[*] попытался повернуть Россию лицом к Азии, надо считать его интересный анализ духовного облика туранских народов, которые, по его мнению, сыграли решающую роль в создании России. «Самое объединение, – пишет он, – почти всей территории современной России под властью одного государства было впервые осуществлено не русскими царями, а туранскими монголами»[12*].

[*]См.: Евразийский временник. Кн. 4. Берлин, 1925. С. 351.

На основе тщательного филологического и фонологического изучения тюрко-монгольских и маньчжурских языков, как и всей литературы этих народов, Трубецкой пришел к выводу, «что в духовном творчестве тюрков в качестве основной черты всюду господствует некая “схематизация” сравнительно небольшого рудиментарного материала. Типичный тюрк не может вдаваться в тонкости и запутанные детали». Он думает широко охватывающими жизнь первозданными представлениями. Характерна для тюркского мышления и практическая жилка. Поставленный перед проблемой, для разрешения которой у него нет готовой собственной схемы, тюрк, не задумавшись, возьмет чужую. Разница между своим и чужим для тюрка всегда менее важна, чем разница между целесообразным и бесцельным. «Тюрки всегда охотно брали готовые чужие схемы, принимали и иноземные верования».

Все эти основные черты туранского духа евразийцы находят и в допетровской, то есть подлинно русской культуре. «Пусть самое православие было воспринято русскими не от туранцев, а от Византии, само отношение русского человека к православной вере и та роль, которую эта вера играла в русской жизни, были в определенной части основаны на туранской психологии». К этим туранским чертам русского православия, которые Трубецкой, правда лишь мимоходом, называет «туранским христианством», относится весьма слабый интерес к богословским сложностям. «Московская Русь, несмотря на всю силу и напряженность своего религиозного горения... не дала ни одного православного богослова, совершенно так же, как турки не дали ни одного сколько-нибудь выдающегося мусульманского богослова, хотя всегда были много набожнее арабов». Вместо сознательно продуманной богословской системы Московская Русь духовно питалась «словами невыразимой подсознательной философской системы, нашедшей свое выражение не в богословских трактатах, а во всем житейском культурном укладе», покоящемся на излюбленном европейцами бытовом исповедничестве.

Общими туранцам и русским особенностями Трубецкой объясняет не только стиль русского православия, но и многое другое. Так, например, отрицательное отношение России к рационалистической метафизике немецкого идеализма и отталкивание от абстрактного парламентаризма, одним словом, от всего механического строя Западной Европы, начало которому в России положил Петр Великий. Заменив патриарха правительствующим Синодом, он всенародно унизил церковь, своим издевательством над русской верой и русским бытом и одновременно созданием проевропейской атеистической революционной интеллигенции, воспитанной

чужеродными иностранцами, он головою выдал Россию разлагающейся Европе. Военная служба и крепостное право были, заключает Трубецкой свои размышления, и в допетровской России, но милитаристической и крепостнической страной Россия стала только в эпоху европеизации. Считая русскую революцию порождением романо-германского ига, Трубецкой приходит к заключению, «что татарское иго было вовсе не так уж плохо».

Сравнивая взгляды враждебных России французских ученых со взглядами русских патриотов-евразийцев, нельзя не удивляться их близости. Как Мартен, так и Трубецкой держатся того мнения, что духовный образ России является в значительной степени определенным еще живым в нем туранским наследством. Злая по тону характеристика православия *католического шовиниста* А. Масси во многом совпадает с пониманием православия у Трубецкого. И Масси, и Трубецкой считают характерным для православия отрицательное отношение к рационалистическому богословствованию и преобладание в нем подсознательной философской системы. Разница между французами и евразийцами заключается, таким образом, как будто бы не столько в разном понимании России, сколько в разной оценке ее образа. Рисуя Россию как члена азиатского культурного типа, французы стремились к ее уничтожению. Евразийцы же, связывая Россию с Азией, руководились противоположным желанием ее возвеличения над разлагающейся Европой.

Не видеть того, что в евразийской характеристике русской духовности и русской культуры немало верного, трудно. Но нельзя не видеть и того, что верно прежде всего то, что было уже раньше высказано прежде всего Владимиром Соловьёвым и Достоевским. Тому, что русскому православию чуждо рационалистическое богословствование, учил еще Хомяков, для которого христианство было не столько учением, сколько даруемым церковью опытом нерасторжимого единства истины, свободы и любви. Верно и то, что для русской духовности характерно начало целостности, то «положительное», то есть религиозно укорененное «всеединство», на котором построено все учение Соловьёва и его критика господствующих на Западе «отвлеченных начал». Верно, наконец, отмечено Трубецким нежелание русско-туранского духа отделять «свою веру от своего бытия», что в терминологии позитивиста Михайловского значит отделять правду-истину от правды-справедливости[13*]. Весьма сомнительной представляется в идеологии евразийцев лишь тенденция туранизации России и уже явно неверным – понимание Петровской эпохи, породившей изумительный расцвет русской культуры

от Ломоносова и Пушкина до Толстого и Достоевского, как «горького» романо-германского ига.

Опровергать этнографические и идеологические теории евразийцев я не считаю необходимым не только потому, что не верю в решающее влияние племенного начала на национальную культуру народа, но и потому, что противные евразийцам взгляды были уже многократно высказаны как русскими, так и иностранными историками России. Поэтому укажу лишь мимоходом на работы известного знатока России, многолетнего председателя Восточно-европейского общества профессора Отто Гётча, который в своей «Истории России» утверждает, что «по своим корням и по своему изначальному развитию Россия, сумевшая преодолеть и ассимилировать разные племена, представляет особую младшую сестру индогерманской семьи европейских народов».

История России очень сложна. Ее отношение к Европе в разные эпохи ее развития было весьма разное. Большинство западноевропейских историков, стремящихся отодвинуть ее подальше на Восток, исходили не из соображений, близких Мартену и Трубецкому, а из веры в решающее влияние татарского ига на Россию как в этническом, так и в духовно-культурном отношении. Оспаривать европейский характер Киевской Руси действительно трудно, Московской – уже легче. Этнически Киевская Русь была определенно славянской страной, в правящем слое которой было немало северогерманских элементов, за что говорит легенда о призвании варягов. Их влиянию Киевская Русь была, очевидно, обязана и живой торговлей со Скандинавскими странами. На острове Готландия в городе Визбе у нее была своя торговая контора.

Духовно Россия жила христианством, воспринятым у Византии. Восточное христианство, то есть православие, многим отличалось от западного, но все же не в такой степени, чтобы этой разницей объяснить отрыв России от Западной Европы. В своей книге «Задачи России» В. Вейдле указывает на большую зависимость древнеславянского языка от греческого, и не только в формальном отношении, т.е. в смысле особенностей синтаксических структур и стилистических оборотов, но и глубже: в смысле словесных закреплений многих религиозно-этических понятий.

Внутреннюю устремленность Киевской Руси на Запад доказывают, по мнению Ключевского, и многие источники XI–XII веков. Они выясняют, что русские князья нередко владели иностранными языками, что они собирали библиотеки, основывали школы, в которых – правда, лишь по желанию – можно было изучать греческий

и латинский язык, и что приезжавших из Византии ученых Киев встречал с особым почетом.

Если ко всему сказанному прибавить еще то, что удельные князья не гнушались обращаться за разрешением своих споров к западным правителям и даже к самому Папе и что Новгород уже в XI веке представлял собою весьма своеобразную демократию, в которой избранное народом вече, заключая договор с князем, запрещало ему жить в самом городе, дабы не получилось никаких столкновений между военною и гражданскою властью, то будет, думается, ясно, что искать Азии в Киевской Руси нельзя.

С такой характеристикой Киевской Руси многие защитники азиатского характера России, вероятно, согласились бы, так как они исходили в своих утверждениях не из туранских теорий Трубецкого и французов, а из положения, что 250-летнее деспотическое царствование инокровного, чуждого христианству монгольского народа не могло не переродить как физической сущности, так и духовного облика православного славянского народа. Не случайно же говорят: «Поскребите русского, и вы получите татарина». Этот на первый взгляд как будто бы убедительный аргумент при ближайшем рассмотрении оказывается, однако, несостоятельным. Если бы вся воинствующая татарщина была разлита по всей стране, если бы чужеземные полчища были расположены по всем городам и весям России, то было бы необходимо предположить, что в славянскую кровь влилось много монгольской. Но ведь известно, что татары управляли страной как бы издали. Золотая Орда, ее главный штаб, военные силы, административные центры стояли на волжском низовье, в Царицыне, то есть в большевистском Сталинграде (Волгограде). Заинтересованы татары были только материальными благами: деньгами и пастбищами. В личную жизнь покоренного народа почти что не вмешивались, перевоспитанием русских не занимались. Существует легенда, будто бы католическое духовенство обратилось к хану Менгу с предложением заинтересоваться христианством, на что тот ответил, что, по его мнению, это не нужно. В Бога татары верят, в Нем живут, Им умирают; сердце их всегда открыто Ему, но у Бога много пальцев на руке, и многие дороги ведут народы к Нему. Этой либеральной точкой зрения объясняется и то, что Орда весьма хорошо относилась к Церкви, которая была освобождена от податей, правда, и она оказывала некоторые услуги властям предержащим.

Важнее вопроса об этнографическом изменении русского народа и порче русского характера под влиянием татарской жестокости вопрос о происхождении Московского государства, характер которого иной раз опять-таки объясняют татарским влиянием. Нет

слов, Иван Грозный творил невероятные преступления, особенно в Новгороде, который ему хотелось стереть с лица земли. Задуманные в бешенстве казни осуществлялись с непостижимою жестокостью, причем он сам с садистическим волнением присутствовал при приведении их в исполнение. Царствование Грозного принадлежит, конечно, к самым страшным страницам истории. Вопрос только в том, надо ли жестокость Грозного рассматривать как порождение татарщины. Г.П. Федотов не без основания указывает на то, что в то же время, в которое Грозный изничтожал «республику Святой Софии», как он называл Новгород, герцог Альба не менее кроваво расправился со своими врагами в Голландии, а в Париже пылала «кровавая свадьба» Варфоломеевской ночи. Грозного можно во всяком случае скорее оправдать, чем герцога и воевавших друг с другом христиан. Человек, который приказывает изрубить слона за то, что тот не встал перед ним на колени, и как азиат, и как европеец – существо явно невменяемое. Но дело опять-таки не столько в психологии Грозного, сколько в структуре того государственного строя, который он практиковал как царь и защищал как богослов. Этот государственный строй был, как известно, создан не в ханской ставке, а в Волоколамском монастыре его настоятелем Иосифом Волоцким, образ которого резко двоится в русском научном сознании.

Наиболее отрицательный портрет этого волевого человека нарисован Федотовым в его «Новом граде». Основным грехом Иосифа Федотов считает его кровавую вражду не только к мистическому, но просто даже к духовному началу в христианстве. Для него «обряд выше догмата и политическая власть Церкви важнее христианского исповедничества». Побежденных им на Соборе в 1530 году волжских старцев он сжег, а Ивана Грозного поучает: «Жаловать есьмы своих холопов вольны, а и казнить вольны же». Этот односторонний образ Волоцкого, явно подсказанный Федотову отвратительным для него двуединством Победоносцева и Ленина, не разделяется ни Карташёвым, ни Флоровским. Они видят Иосифа в гораздо более положительном свете. Флоровский так решительно подчеркивает убеждения Иосифа, что «несправедливый и строптивый царь не Божий слуга, а мучитель», что сближает идеологов московской теократии со средневековыми монархомахами.

Для интересующей нас проблемы, принадлежит ли Россия к европейскому или азиатскому типу, вопрос о характере Иосифа Волоцкого большого значения, впрочем, не имеет. Для нас важны только истоки его учения о будущем Русском государстве. Искать эти истоки в татарском царстве, очевидно, не приходится, потому что невозможно сомнение, что свое видение Московского царства

было Волоцкому подсказано, с одной стороны, посланием инока Филофея Великому князю, в котором утверждалось, что отныне Москва – Третий Рим, после которого четвертого уже никогда не будет. А с другой стороны, той особенностью византийской Церкви, которую Соловьёв назвал цезарепапизмом, а Карташёв, считая такое название протестантским оскорблением, – симфонией.

В литературе уже не раз указывалось на то, что формула Филофея не имела ничего общего с националистическим посягательством на завладение миром; связанная с ожиданием конца света, она была внушена иноку заботою о духовном состоянии России и носила определенно эсхатологический характер[14*]. Но в том-то и дело, что в душе и сознании Волоцкого эта формула переродилась, приняв явно конфессионалистически-шовинистический и национально-агрессивный характер. Проповеди насильнического подавления чужих верований у Филофея нет, а Волоцкий это подавление защищает.

Для Иосифа неоспоримо, что православный царь получает свою власть непосредственно от Бога, что он только по своей природе человекоподобен, а по своему призванию и духовному бытию богоподобен. Главною задачею православного царя, по мнению Иосифа, является защита чистоты учения и подавление ересей. Причем допускаются даже инквизиционные приемы. Обыкновенных забот о хозяйственно-жизненном устроении своих подданных для православного царя мало. Необходимы еще духовные наставления для спасения их душ. Для достижения этой высокой цели царю вверяется полная власть над жизнью и смертью своих подданных. Этою властью Грозный пользовался с полной уверенностью в своей правоте и не без богословской изощренности защищал свое право в переписке с беглым князем Курбским.

Всего сказанного о характере монгольской оккупации и о возникновении образа Московского царства в православном монастыре, думается, довольно, чтобы не сомневаться в том, что и Московская Русь, как и Киевская, представляет собою не Азию и даже не Евразию, а своеобразную Восточную Европу.

Империя

Европейский характер основанной Петром империи доказывается в первую очередь не влиянием Европы на Россию (европейское влияние на негров не превращает их в европейцев), а тем живым общением между Западом и Россией, которое началось сразу же после раскрытия Петром окна в закрытый до тех пор заморский

мир. Значение и все это общение сказывается уже в том, что национальное самоопределение России началось с выяснения ее отношения к Западу. В процессе этого самоопределения образовались, как всем давно известно, две партии: славянофилы и западники. Что западники были европейцами, доказывать не приходится, но не всеми еще освоено то, что в сущности и славянофилы были ими: не случайно же их журнал назывался не «Москвитянином», а «Европейцем». Отличались славянофилы от западников не отрицанием Европы как таковой, а лишь враждой к той просвещенской рационально-позитивистической Европе, что, родившись в XVII веке в Англии и Франции, привела последнюю к революции. Симпатии славянофилов, как и симпатии немецких романтиков и французских традиционалистов, были на стороне побежденной христианской Европы. В глубине славянофильского сознания жила даже мечта, что православная Россия, может быть, со временем поможет средневековому Западу в его борьбе против атеистического гуманизма. Родившаяся в славянофильских кругах религиозная тема об отношении России к Западу красною, необрывающеюся нитью проходит через всю русскую историософию как XIX, так и XX века. Углубленная в конце столетия работами Владимира Соловьёва о кризисе западной философии, связанном с господствующими в ней отвлеченными началами, эта тема перешла в творчество Бердяева, Франка, Карсавина и ряда других мыслителей. Вспыхнула она с новою силою в начале XX века, когда в Россию вернулся ряд молодых философов, выучеников немецких университетов. В издательстве «Мусагет» – органе московских символистов эти философы начали издавать новый философский журнал «Логос»[15*]. Против этого журнала – оскорбленные тем, что священное для православного и греческого сознания слово «Логос» было узурпировано безбожными кантианцами-рационалистами – сразу же ополчились мыслители славянофильского крена, у которых был свой философский орган «Путь». Самый воинственный сотрудник «Пути» Владимир Эрн, автор ставшей впоследствии весьма известной книги «От Канта к Круппу», писал о нас, логосовцах: «Чтобы попасть в Афины, необходимо перелететь... на крыльях лебединых двойную грань пространства и веков. Это далекое и трудное путешествие некоторым философам показалось, очевидно, несвоевременным. Крыльям они предпочли билет второго класса, двойной грани – русско-немецкую границу, а античным Афинам – университетские города несвященной германской империи. Запасшись там философскими товарами самой последней выделки, они приехали в Россию и тут, окруженные варварством, почувствовали себя носителями высшей

культуры». Эта публицистически резвая тирада была лишена всякого основания, на что указывает хотя бы то, что эпиграфом к редакционной статье послужила цитата из Соловьёва. Я привел гневную цитату лишь затем, чтобы указать на то, что в русской философии от войны 1812 года до войны 1914 не прекращалась полемическая тяжба о духовном образе России и его отношении к Западной Европе. Полемика между славянофилами-путейцами и западниками-логосовцами была по-новому освещена, на что указывает Зандер в своей еще не опубликованной статье о работе Флоровского «Пути русского богословия». Он пишет: «Психология философов становилась все более религиозной и даже русское неокантианство имело тогда своеобразный смысл. Гносеологическая критика оказывалась как бы методом духовной жизни – и именно методом жизни, а не только мысли. И такие книги, как “Предмет знания” Г. Риккерта или “Логика” Г. Когена, не читались ли тогда именно в качестве практического руководства для личных упражнений, точно эстетические трактаты».

Эту широкую панораму было бы интересно дополнить более детальным анализом разнохарактерных связей между русской и западноевропейской философией и тем показать, что было близко России и что ее отталкивало; но это увело бы нас слишком далеко от нашей темы. Вкратце все же нелишне сказать, что русская философия органически не воспринимала математически-рационалистического декартизма и кантовской гносеологии, закрывавших человеческому уму интуитивный доступ в высшие трансцендентные миры. Сильнее всего она влеклась к Лейбницу, Гегелю, Шеллингу и христианским мистикам – Экхарту и Якобу Бёме.

Такой же, если не еще больший, интерес к Европе проявляли и русские западнические течения, в которых сильнее бился пульс общественно-политической мысли. Зародившись под влиянием Французской революции, это течение поначалу питалось англо-французским просвещенством, но потом, подпав под власть религиозных идей Фейербаха, предвосхитившего в известном смысле ницшеанскую концепцию сверхчеловека, перекинулось к Марксу, который и расколол русскую интеллигенцию на крестьянско-народнический и западническо-пролетарский лагерь.

Включением крестьянства в пролетариат Ленин расширил марксистскую базу и, кроме того, придал Марксовой идеологии исповеднический характер. Этим он явно русифицировал западнический коммунистический социализм, чем и объясняется, что немецкий социал-демократ Каутский объявил большевизм «азиатским социализмом». Ничего азиатского в ленинизме увидеть,

конечно, нельзя. Но своей переработкою западнического марксизма он явно приблизил большевистскую идеократию к теократии Ивана Грозного. Конечно, это приближение только структурное, но никак не сущностное.

В литературе диалог между Западом и Россией протекал еще сложнее. Останавливаться на общеизвестных влияниях европейской литературы на русскую и обратно – русской на европейскую – не стоит: это можно прочесть в любой популярной истории русской литературы. Интереснее всех всегда проблематических влияний та оживленная дискуссия, которая непрерывно велась в России по поводу отдельных иностранных писателей. Очень показателен, например, горячий спор, что долго велся между людьми правого крена и общественниками-интеллигентами о Гёте. Этот спор носил не чисто литературный характер: он был многосмысленно осложнен деятельностью русского правительства, пытавшегося не без успеха превратить Гёте, человека по существу консервативного, в представителя русской монархии при дворе европейской культуры. Возможность такого использования была дана тем, что друг Гёте – сын великого герцога Карла-Августа – был женат на родной сестре Николая I, Марии Павловне. Благодаря своему близкому знакомству с Марией Павловной и с православным священником в Веймаре Гёте очень интересовался Россией, в частности русской иконой, о которой он даже писал министру народного просвещения графу Уварову, ставя ему целый ряд существенных вопросов. В переписке поэта встречается даже запись, что православное богослужение, с которым он познакомился в Риме, произвело на него гораздо большее впечатление, чем католическое; поразило своей красотой и своей духовной свободой.

Царское правительство оказывало Гёте постоянное внимание. У него запрашивали, кому из немецких ученых предложить кафедру в только что основанном Харьковском университете, с ним советовались по вопросу о создании Азиатской академии, в которой Гёте был и со своей стороны заинтересован. Все это, конечно, весьма не нравилось русской свободолюбивой интеллигенции. В особенности же ее возмущало то, что Гёте не присоединил своего голоса к протесту многих выдающихся немецких и французских писателей против «жестокой» расправы Николая I с восставшей Польшей. Не присоединил его, к слову сказать, также и Пушкин. Он даже защищал Николая.

Как русский двор относился к Гёте и в какой степени он видел в нем своего защитника от растлевающего влияния Французской революции, очень ярко вскрывает книжечка князя Мещерского, французского журналиста, родившегося и выросшего в Веймаре. Читая

ее, трудно не ощутить ее явно официозный характер. Очевидно, она была написана по желанию графа Уварова: «В то время, как на левом берегу Рейна все нивелировали, равняли, на правом – все возвышали. Что бы там ни говорили, просвещение – естественный враг равенства: оно всегда восходит, а не спускается, это пирамида, которая, как бы ни была она широка в основании, суживается и кончается одной точкой. И что бы еще ни говорили, двор – уже по одному тому, что он соединяет общественные верхи – есть тот фокус, который притягивает к себе все самое подлинное и чистое, что есть на высотах ума».

После этого прославления консервативно-монархического начала следует прославление великого Гёте, весьма напоминающее характеристику Пушкина, данную Достоевским в его известной речи. «Лучи Востока душистым ветерком принесли ему (Гёте) "Диван индусов"; полуденные лучи создали "Римские элегии". Лучи Запада оживили в нем высокие создания французской сцены, и, наконец, светило Севера, он вобрал в себя всю германскую культуру – ее поэзию, все ее прошлое, все настоящее». «Новое солнце – он имел только спутников; могучий из могущественных, он был провозглашен королем, литературная республика в Германии превращается в абсолютную монархию».

За всеми этими восхвалениями как в стиле, так и в отдельных оборотах слышатся приказы графа Уварова. Все сводится к основной мысли: и такой человек стоит в борьбе между революционным пафосом Французской революции и возвышенным правопорядком всероссийского государства на стороне последнего.

Эта роль Гёте при царском дворе, да и вообще весь его духовный уклад предельно волновал и даже возмущал левую интеллигенцию. Среди суждений о Гёте какою-то особою тупостью отличается мнение Варфоломея Зайцева: «Каким жалким филистером является великий Гёте, видевший во французской революции не более как повод написать либретто для оперетки. Мировой гений, он требовал усиления цензуры. Стоит заглянуть в его сочинения, особенно в стихи, и станет ясно как день, что всем им недоставало следующего общего эпиграфа, взятого из его же дневника: "Присутствие в Карлсбаде Ее Величества императрицы австрийской вызвало несколько приятных обязанностей и несколько мелких стихотворений". Таков этот филистер – поставщик комедий и стихов».

Важнее этих политически безответственных суждений расхождение в оценке Гёте таких высококультурных и тонких русских людей, как, с одной стороны, декабристы, а с другой – «любомудры». Любимым певцом декабристов был, конечно, пламенный по чувству, политически активный Байрон, но любомудры его не любили, и не

любили как раз за его эмоциональную оппозиционность. Любомудры, как и князь Мещерский, чрезвычайно ценили «олимпийство» Гёте, понимая под ним его эстетический консерватизм. По мнению любомудров, «Байрон весь в заботах дня и в борении чувств, весь в живой и преходящей текучести, Гёте же наджизненен, наддневен и весь в непоколебимой объективности Бытия, не нуждающегося ни в каких переменах и бурях. Гёте космичен. Он почти то же, что природа. Байрон же – психологичен, он почти то же, что случайность мятежа человеческих чувств и действий, а значит, и случайность революции». Этой прекрасной формулировке нельзя отказать в верности.

Иначе относится к Гёте И.С. Тургенев. Как великого художника Тургенев Гёте любил и понимал. Особенно он ценил «Вертера», «Фауста» и поэзию. В «Дворянском гнезде» русский романист создал трогательный образ немецкого музыканта Лемма. Написал он и изумительный рассказ «Фауст». Тем не менее, мы находим у него упрек Гёте в его эстетической замкнутости. «Гёте, – пишет он, – по преимуществу поэт и больше ничего. В этом состоит все его величие, но и вся его слабость. Последним словом всего земного для Гёте, так же как и для Канта и Фихте, было человеческое "я". Для Фауста не существует общества, не существует человеческий род. Он весь погружен в себя, он от себя ждет спасения. Поэтому Гёте, который гордился тем, что все великие перевороты, которые совершались вокруг него, ни на мгновение не возмутили его душевной тишины, и остался позади своего века». В том, что «Фауст» навсегда останется величайшим произведением искусства, Тургенев не сомневался, но все же он думал, что «новые люди пойдут за другими, менее талантливыми, но более сильными по характеру вождями, и пойдут к новой цели»[16*].

В той же незаинтересованности в общественно-политической действительности, то есть в философски-художественном эгоцентризме, упрекал Гёте в гораздо более резкой форме Александр Герцен. В своем рассказе «Встреча» он изображает Гёте в комической роли придворного поэта и ученого, напыщенно и по-дилетантски рассуждающего в лагере для интервентов во время французской кампании о тех грандиозных событиях, которые развертываются перед его глазами, и бравирующего тем, что в походе он занимался теорией цветов.

Оба противоречивых взгляда на Гёте столкнулись в жизни Кюхельбекера. Из всех своих сверстников Кюхельбекер горячее всех поклонялся немецкому поэту. Можно сказать, он боготворил его. «Гёте полубог, Прометей среди всех других певцов, и ему свойственны все черты божества: у него – "вечно цветущая душа", он

обладает всеведением – ему ведомы “все струны сердца”, он может поведать вселенную». Таково исходное отношение Кюхельбекера к Гёте, но после декабрьского восстания «царствование» Гёте над Кюхельбекером стало быстро ослабевать. В этом он сам признается в дневнике от 1840-го года: «Когда раз разочаруешься в ком бы то ни было, трудно быть даже справедливым к этому лицу. Царствование Гёте кончилось над моею душой... Мне невозможно опять пасть ниц перед своим бывшим идеалом, как я падал в 1824-м году и как заставлял пасть всю Россию. Я дал им золотого тельца, и они по сию пору поклоняются ему и поют ему гимны, из которых один глупее другого, только уж я в тельце не вижу бога».

Это отрицательное отношение к Гёте, если не считать отдельных знатоков и почитателей, знавших «Фауста» наизусть, длилось до революции 1905 года.

Совершенно иначе протекал диалог между Россией и Шиллером, весьма основательно изученный и изложенный у Петерсона – выходца из России – в его немецкой работе «Шиллер в России».

Слава Гёте никогда не имела широкой общественной базы. Его ценили всегда только сравнительно узкие круги высококультурных русских людей, мыслителей и поэтов. Отношение к Шиллеру имело совсем другой характер. Его знала и даже любила почти вся читающая Россия. Сближение Шиллера с Россией началось со школьной скамьи. В известной военной академии в замке Солитриде близ Штутгарта Шиллер познакомился, а затем и близко сошелся с учившимся там же графом Шереметьевым, сыном знаменитого барина-театрала, владевшим известным подмосковным имением Останкино. Из начального знакомства выросла крепкая дружба, о чем между прочим свидетельствует неоконченный роман Шиллера «Der Geisterseher»[17*], в котором выводится молодой человек, своими свойствами и особенностями, как устанавливает Петерсон, очень напоминающий графа Шереметьева. О связи героя Шиллера с его русским другом свидетельствует и то, что они оба путешествуют под псевдонимом графа О., что явно означает Останкино.

Гораздо важнее этой близости между героем Шиллера и графом Шереметьевым убедительно показанная Петерсоном связь между «Разбойниками» Шиллера и русской народной драмой XVI века. Тематическое и фабульное сходство так велико, что получается впечатление, будто бы Шиллер писал своих «Разбойников» при участии Шереметьева. Как в русской драме, так и в «Разбойниках» действуют семь молодцов. Среди них по одному чужаку. В русской драме чужак – литовец, у Шиллера – богемец. В русской драме действует священник, у Шиллера – пастор Мозер. Действие русской драмы

происходит в глухих муромских лесах, немецкой – в богемских. Русские разбойники поют под гусли песню, которая и по сюжету, и по метрическому строю очень близка немецкой.

Этим внутренним сродством разбойничьей жизни и разбойничьей песни объясняется, очевидно, то, что драма Шиллера не без влияния Шереметьева вошла в репертуар крепостного театра. Была этому, впрочем, и другая весьма особенная причина, указывающая на своеобразный либерализм крепостного режима. Петерсон во всяком случае сообщает, что крепостным актерам разрешалось раз в год перед Рождеством ставить пьесу по собственному выбору. Естественно, что крепостные актеры выбирали пьесы не без желания пожаловаться помещикам на свою судьбу, сказать: и мы, мол, хотим свободы. В качестве такой тираноборческой пьесы и стали выбираться «Разбойники». Из крепостных театров эти пьесы перешли, опять-таки, вероятно, не без участия Шереметьева, в государственный театр. Известно, что московский Малый театр, в котором еще играли получившие волю крепостные, назывался вторым московским университетом. Кафедру в этом университете по вопросам социальной этики и занял Шиллер.

О глубокой любви России к Шиллеру свидетельствует больше всего восхваление немецкого поэта Достоевским, человеком и художником, казалось бы, совершенно другого склада. Еще юношей, будучи в военном училище, Федор Михайлович писал брату: «Я вызубрил Шиллера наизусть, я говорю им, брежу им... Имя Шиллера стало мне родным, каким-то волшебным звуком, вызывающим столько мечтаний»[18*]. Под внушением этой влюбленности Достоевский написал бесследно пропавшую драму «Мария Стюарт». Временами это отношение к Шиллеру стихает, но все же оно проходит через всю жизнь Достоевского. Устойчивость его доказывается, между прочим, мало кем замеченным фактом: в «Братьях Карамазовых» имя Пушкина встречается шесть раз, имя Шекспира пять, а Шиллера – целых тридцать. В тех же «Карамазовых» старик Карамазов представляет своих детей духовному лицу как Франца и Карла, а себя – как владетельного графа Мо[о]р. Дмитрий Карамазов, охваченный «космическим восторгом» после свидания с Грушенькой, декламирует «Гимн радости» Шиллера, прокурор в своей обвинительной речи против Дмитрия тоже цитирует Шиллера.

Недавно Д.И. Чижевский в статье о Шиллере в России указал на то, что слова Ивана Карамазова в разговоре с Алешей: «Слишком дорого оценили гармонию, и не по карману нашему столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно» являются перифразой шиллеровской строчки. В «Resignation»

поэт говорит о том, что гармония мира неосуществима, почему разочарованный человек и возвращает – не Богу, но чтимой им духовной матери, вечности нераспечатанной свою доверенность на вход в царство счастья.

Da steh ich schon auf deiner Schauerbrücke,
Ehrwürdige Geistermutter – Ewigkeit.
Empfange meinen Vollmachtbrief zum Glücke,
Ich bring ihn unerbrochen dir zurücke,
Mein Lauf ist aus. Ich weiss von keiner Seligkeit[19*].

Быть может, важнее этих литературных непосредственных объяснений в любви Шиллеру высказывания русских писателей о значении для них Шиллера. Декабрист Тургенев называет Шиллера «моим поэтом», Достоевский – «нашим поэтом», Белинский – «нашим национальным поэтом». И это не только случайно брошенные слова. Это, как у Белинского, так и у Достоевского, живые чувства и обоснованные мнения. «Благодаря переводам Жуковского, – пишет Белинский, – Шиллер стал ближе России, чем многие русские авторы. Читая Шиллера на русском языке, мы ощущаем его своим национальным поэтом». Так же думает и Достоевский. По его мнению, Шиллер был предназначен стать «не только большим немецким поэтом, но одним из величайших русских. Он вошел в плоть и в кровь нашего общества, он нас воспитал и оказал на нас большое влияние».

Такое увлечение Шиллером было бы трудно объяснимо, если бы оно относилось к популярному в Германии патетическому поэту-идеалисту. Но в том-то и дело, что между популярным в Германии поэтом и русским Шиллером – большая разница. Своего Шиллера Россия, конечно, не просто выдумала. Она лишь раскрыла и подчеркнула в нем черты, не замеченные Германией, и отодвинула на второй план того Шиллера, которого Ницше обругал «моралистическим трубачом». Как это ни странно, но полюбившийся России Шиллер, Шиллер-христианин был впервые вскрыт Гёте. В разговорах с Эккерманом встречается весьма неожиданное понимание Шиллера как «святоподобного человека, устремленного ко Христу».

Для того чтобы увидеть этого религиозно устремленного Шиллера России, надо было совлечь с него его рационалистическое кантианство и его враждебность к евангельскому Откровению. Глубокой полемики против немецкого Шиллера в русской литературе нет. Обрусение поэта произошло как-то само собой: простым перенесением ударения на незамеченные в Германии стороны и подчеркиванием других сторон. Мне самому русский Шиллер

приоткрылся неожиданно, когда, занимаясь связью славянофильства с немецкой романтикой, я установил, что мнение Киреевского, будто бы «восточные мыслители, стремясь к истине, заботились прежде всего о правильном состоянии мыслящего духа, западные же – о внешней связи понятий», представляет собою почти дословный перевод шиллеровского признания, что для него в процессе мышления важны «не внешние согласования понятий, а внутренне правильное состояние мыслящего духа».

Отличие обеих формул только в том, что гносеологическая разница между правильным и неправильным познанием не переносится Шиллером в историософскую сферу, а потому и не совпадает с разнохарактерностью восточного и западного мышления.

Таким – по нынешней терминологии, экзистенциалистским определением истины – Шиллер явно уходит от гносеологического рационализма Канта. В морализме же Канта Шиллер никогда не был повинен; против «категорического императива» он всегда выдвигал идею «прекрасной души» как основы эстетического воспитания человека. Нельзя не видеть, что это учение Шиллера соприкасается с верою Достоевского, что «красота спасет мир».

Третьим моментом сближения Шиллера с Россией надо считать его отношение к преступнику, в котором совершенно отсутствует звук черствой педагогической назидательности. «Ведь в тот час, в который он, – читаем мы у Шиллера, – совершал преступление, как и в те часы, в которых он несет кару и испытывает раскаяние, он мало чем отличается от каждого из нас». Эти слова очень близки убеждению Достоевского, что каждый за все и за всех виноват. Несчастненьким Шиллер преступника в своей статье «Преступление из-за потерянной чести», правда, не называет, но «заблудшим» все же именует.

В заключение моих беглых, но симптоматически, быть может, все же показательных размышлений о русско-европейских отношениях в XIX веке надо еще упомянуть Гоголя. Европа только еще начинает его изучать и осваивать. Европейцем она его не чувствует. Скорее наоборот: он кажется ей чем-то экзотически-чужеродным. Даже в немецком энциклопедическом словаре, несмотря на немецкую любовь всюду выдвигать влияние Германии на другие культуры, нет ничего указывающего на зависимость художественного творчества Гоголя от немецкой романтики, которое было (как неоспоримо установлено наукой) весьма значительно. Интересно, что уже 18-летний Гоголь написал небольшую поэму, представляющую собою очевидное подражание Фоссовой «Луизе», исполненную почти непонятной любовью к Германии:

Веду с невольным умиленьем
Я песню тихую мою
И с неразгаданным волненьем
Свою Германию пою.
...
Тебя обняв, как некий Гений,
Великий Гётте бережет.
И чудным строем песнопений
Свевает облака забот[20*].

Эта юношеская любовь к Германии большого значения для характеристики гоголевского отношения к ней, конечно, не имеет. Гораздо важнее отношение Гоголя к Тику и Э.Т.А. Гофману. Стендер Петерсен, датский автор, известный историк русской литературы, напечатал две небольшие специальные работы о зависимости Гоголя от этих двух романтиков, в которых ему удалось неопровержимо доказать, что Гоголь не только как поэт вдохновлялся произведениями Тика и Гофмана, но что он часто заимствовал у них как фабулы, так и образы своих повестей.

Нельзя отрицать и явного влияния протестантизма на религиозные взгляды Гоголя. Хотя он сам в своей статье о литературе, как и в своей книге «Места из переписки с друзьями»[21*], чувствовал себя твердо православным, в его проповеди все же слышатся ноты Юнг-Штиллинга и Эккартсгаузена, то есть того пиэтизма, который благодаря балтийской баронессе Крюденер играл немалую роль при дворе Александра I. Профессор Флоровский считает, что религиозность Гоголя была много ближе пиэтической мистике, чем православной церкви. И действительно, уж очень не по-церковному звучат слова Гоголя: «Властью высшего облечено отныне мое слово — и горе кому бы то ни было, не слушающему мое слово».

К концу XIX века духовно-культурная связь России с Западом явно ослабевает. Литература все определеннее и одностороннее отдает свои силы подготовке революции. Центром литературного творчества становится организованное Горьким издательство «Знание», распространяющее свои книги, ради уничтожения добавочной стоимости, помимо книжных магазинов. Подобный «черной молнии» буревестник носится над всеми произведениями знаниевцев. В «Поединке» Куприн описывает смертоносную тоску захолустной гарнизонной жизни. В «Молохе» защищает стачку, в «Гамбринусе» превозносит революцию, в «Яме» рисует безнравственную буржуазную жизнь. В том же духе пишет и Шмелёв своего «Человека из ресторана», Андреев в «Василии Фивейском» гневно засучивает рукава против Господа Бога.

Эту сосредоточенность на своих собственных и прежде всего общественно-политических вопросах, связанную с упадком интереса к вечным проблемам метафизического и историософского порядка, нельзя, однако, считать прекращением диалога с Западной Европой, нельзя потому, что идейное оскудение предреволюционного художественного творчества было явным результатом усиления западных, и прежде всего марксистских, идей в кругу писателей-знаньевцев.

Новый прибой русского творчества к западноевропейским берегам зашумел лишь после революции 1904—1905 гг. в связи с глубоким разочарованием, которое она вызвала в наиболее тонких людях левого крыла. Ярким показателем этого разочарования можно считать известный сборник «Вехи», в котором участвовали близкие марксизму и социал-демократической партии ученые: Булгаков, Бердяев, Франк, Струве и др. После революции, пройдя через критическую философию немецкого идеализма, эти ученые и общественники приблизились к церкви и оказались носителями того религиозного движения, что получило весьма неудачное название «неоправославие».

Такой же, но более широкий в своем разливе переворот произошел и в сфере искусства, в литературе, живописи и театре. Идеологически назойливый и натуралистически приземистый стиль знаньевцев и передвижников внезапно почувствовался чем-то провинциальным. В широких кругах интеллигенции внезапно родилась потребность шире распахнуть прорубленное Петром в Европу окно. На это пробуждение России щедро отозвался меценатский капитал. Появился ряд новых издательств и журналов: «Весы», находившиеся под определенным влиянием французских символистов, «Мусагет», связавший свое творчество с германской традицией; наряду с изданиями «Мусагета» в витринах книжных магазинов загорелись желтые тетради «Софии», великорусского органа, одержимого любовью к Киевской Руси, сохранившей, по мнению редакторов, еще живую связь с античной и христианской культурой. Появились и более популярные журналы, сыгравшие большую роль в духовной жизни России, — «Аполлон», «Золотое руно», «На перевале» и т.д.

За несколько предвоенных лет были переведены и выпущены писания мистиков Якова Бёме, Экхарта, Рейсбрука, Сведенборга, Плотина, фрагменты Гераклита, драмы Эсхила и Софокла, провансальская лирика XIII столетия. В связи с символической лирикой появился большой интерес к французским символистам и немецким романтикам.

Параллельно с этой первой темой развивалась и другая: поэтами и учеными Серебряного века было много сделано по углублению понимания старых русских писателей и поэтов. Баратынский, Гоголь, Тютчев и другие предстали в новом свете.

Такою же интенсивностью отличается и пореволюционное общение между Россией и Западом как в области живописи, так и театра. Русская живопись, долго отстававшая от западноевропейской, внезапно выдвинулась на первый план. В начале XX века она заняла первое место среди авангардистов. Основавший в 1911 году школу абсолютного «беспредметного искусства» Василий Кандинский получает в 1925 году профессуру в Веймаре и становится душою «Синего всадника», в котором рядом с ним работает и несколько других русских художников. В эти же годы расцветает русский балет Дягилева, декорации для которого создают русские художники-импрессионисты. В Литературно-художественном клубе в Москве и в «Свободной эстетике» выступают с докладами Верхарн и Маринетти. В Историческом музее – философы Коген и Зомбарт. О крупных актерах, певцах, пианистах говорить не приходится. В годы, предшествовавшие войне, не было ни одного, кажется, известного артиста, который не побывал бы в Москве. Знаменитый Артур Никиш, как мне передавал его сын, считал, что более внимательной и понимающей публики, как в Москве, он нигде не встречал. Все это доказывает, что Достоевский был прав, говоря, что у русского человека два отечества – Россия и Европа и что всякий образованный русский думает прежде всего о Европе. В эти же годы Европа заинтересовалась Достоевским, Толстым, Мусоргским.

Хотя я мог иллюстрировать культурное общение России с Западом всего лишь несколькими примерами, я все же льщу себя надеждой, что и этих примеров достаточно для опровержения как русофобского («французы»), так и русофильского («евразийцы») утверждения, что Россия как культурный мир должна быть отнесена не к Европе, а к Азии.

Вопрос о том, чем Россия как восточная Европа отличается от западной, – очень сложен. Его анализу я надеюсь посвятить следующую статью. Лишь в качестве предварительного намека хочу указать на то, что в симптоматической русской философии всегда отстаивалось начало «целостного сознания», по терминологии Соловьёва, «положительного всеединства» и что в ней одновременно упрекался Запад в утрате духовной целостности в жизни и в распаде культурного творчества на отдельные в самих себе укорененные, то есть автономные, сферы. Наиболее резко эту мысль

впервые сформулировал в своей известной статье «Просвещение Европы» Иван Киреевский. «Западный человек, – пишет он, – не понимает той совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия других». Эта же мысль лежит и в основе соловьёвской критики отвлеченных начал, господствующих в западноевропейском творчестве. И то, что эта критика, разделяемая многими русскими философами, не простая выдумка, а действительно лежащая в основе русского творчества и связанная с русским духом культурная особенность, доказывается хотя бы тем, что Россия почти не знала искусства ради искусства. Русское искусство не определимо в своих лучших достижениях кантовской формулой «целесообразности без цели». Целью русского искусства всегда было усовершенствование жизни. Одни писатели, к которым принадлежат Гоголь, Толстой и Достоевский, надеялись усовершенствовать ее христианским преображением. Другие, от Радищева до Горького, думали, что ее можно усовершенствовать только на началах разума и революционного социализма. Как в России не было искусства ради искусства, так в ней не было и «беспредпосылочной» философии. Вся значительная и самостоятельная русская философия была связана с религиозным началом, чем и объясняется, что в ней господствовали религиозная философия, философия истории и социально-этические вопросы. Вопросы же гносеологии, методологии и даже эстетики оставались в тени.

С этой структурой русской духовности связано и явное недоверие к рационалистическому началу как началу расчленения духовной целостности. Это недоверие особенно остро и парадоксально было сформулировано опять-таки Киреевским. Он пишет: «Пока мысль ясна, она еще не созрела».

Дух, лицо и стиль русской культуры

Шпенглер придерживался того взгляда, что своеобразие любой культуры можно объяснить прежде всего через климат, структуру почвы и ландшафт. Верно ли мнение пессимистического культурфилософа или можно с равным правом заменить его на противоположное: каждый народ селится в тех пространствах, которые соответствуют его сущности, – остается открытым. Неоспоримо только бросающееся в глаза каждому путешественнику сходство между ландшафтом, который народ населяет, и духовным обликом представляемой им культуры. Если это так, тогда оправданна попытка объяснить своеобразие русской культуры русским ландшафтом, который, впрочем, искажен политикой коммунизма намного меньше, чем души живущих на нем людей.

Да, Россия бесконечно большая, одна шестая часть света. Русское пространство таит в себе очень разные ландшафты, которые населены различными народностями. Стоит представить себе, как мчится через снежные дали косоглазый эскимос на санях, запряженных оленями или собаками, как на востоке (Туркестан) несут на себе одетых в цветные одежды сартов (туркменизированных иранцев) величественные верблюды, а на юге помогают кавказским племенам в сельском хозяйстве мечтательные буйволы. Вообразите эти пространства и экзотические народности, тогда Кавказ превратится в придвинутую к морю и потому еще более прекрасную Швейцарию, а Крым мог бы предстать как часть Ривьеры. Само собой разумеется, что правильный ответ на вопрос о своеобразии русской культуры можно получить, если не принимать в расчет экзотические части России, освоенные только в XIX веке, а искать ключ к сути русского духовного творчества в обширной равнине, которая начинается в Европе и, переходя через Урал, тянется в Азию. Потому что именно здесь возникла русская культура, здесь она развивалась и отсюда она впоследствии правила завоеванными землями.

Предприняв путешествие через среднюю и южную Германию или через Швейцарию, через Италию, Францию и Грецию, мы будем удивлены и очарованы природными красотами; каждый поворот пути приносит что-то новое и интересное: увенчанные снегом вершины гор, далеко растянувшиеся горные цепи, крутые склоны

гор, на которых возвышаются замки с башнями и башенками, вино на древних террасах, старые дороги между романтическими каменными стенами, архитектонически оформленные деревья – пинии и кипарисы – и многое другое. Ничего подобного не встретит глаз при путешествии от немецко-русской границы до южных степей или от Москвы до гор Алтая и дальше, до самой Сибири. Едешь дни и ночи, а за окном вагона ничего существенно не меняется. Все снова и снова: бесконечные дали, тут и там пересеченные низкими холмистыми грядами, похожие на унылый вздох земли (М. Горький). В этих далях: тихие пашни, кустарники и леса, которые сбегают от далекого горизонта к железной дороге и вновь убегают за горизонт. Пыльные проселки, идиллические полевые дороги, медленные реки, а также все созданное руками человека – покрытые соломой деревянные избы, трясущиеся мостики – все это действует скорее как природа, нежели как культура. Все невзрачно, все построено и поставлено приблизительно и наскоро из материала, какой был под рукой. Ничто не пленяет взгляд, ничто не насыщает, не слепит его. Голодный и свободный блуждает он вокруг, уходя практически от каждого дерева и куста, каждого забора и крыши навстречу горизонту. В этом всегда новом распахивании горизонта взгляду, в той манере, с какой этот пустынный горизонт парит, кружит, летит и все же как будто покоится, узнает очарованный взгляд красоту русского ландшафта. Красоту без надежды, даль без перспективы, – более мелодию, чем картину.

Если попытаться понятийно определить бросающееся в глаза различие между западноевропейским и русским ландшафтами, то можно, однако с некоторыми оговорками, сказать: южно- и западноевропейский ландшафт – это полнота формы на теснейшем пространстве, русский – это в бесконечность излучающаяся бесформенность. С помощью этого тезиса мы глубоко проникаем в проблематику русской души и русской культуры. Однако бесформенность может означать различное и иметь различные корни. Поскольку каждая культура возникает через формирование человеческих переживаний в понятии, слове, картине и звуке, то недостаток чувства формы может быть понят как отвращение к культуре. Именно в этой связи Анри Масси и Анри Мартен обвиняли русскость в варварстве. Это обвинение имело бы определенное основание, если бы среди различных человеческих переживаний не существовало бы одного, чей страх перед оформленностью невозможно понять как варварство. Я имею в виду религиозное переживание мистиков, которые, к какой бы нации они ни принадлежали и в какой бы эпохе ни жили, единодушно утверждали, что Бог невообразим, непроизносим и непостижим. Что представления о Нем только загораживают

его образ: понятия не ухватывают Бога, и только тот близок к Нему, кто безмолвно погружается в Его созидательную глубину (Булгаков). В своем «Часослове» Рильке, большой мастер, это религиозное мистическое молчание возвеличил в прекрасных строках:

Все, кто ищут Тебя, искушают Тебя.
А те, которые находят, связывают Тебя
В картину и жест.
Но я хочу Тебя постичь,
Как Тебя постигает земля,
С моим созреванием зреет
Царство Твое[1*].

Чтобы не понять превратно своеобразие русской культуры, о которой сообщает нам русский ландшафт, необходимо ясно представить себе, что нет ничего на свете, полностью лишенного форм – ни слышимого, ни видимого, – даже бесконтурно расплывающийся вечерний туман имеет форму. Под бесформенностью можно понимать только форму, которая не покоится, не сама по себе существует, которая не представляет собственной самозаконности и жертвенно отказывается от принципа автономии.

Дальнейшее углубление получает проблема формы, если ее перенести из сферы культурного образа в сферу жизненного образа. Самая значительная русская былина о богатыре Илье Муромце, которая возникла еще в домонгольское время, но была записана в исполнении старых крестьян и казаков только в середине XIX столетия, рассказывает в заключительной песне, как перевелись богатыри на Святой Руси. В своем победном задоре и славе осмелились они вызвать на поединок силы небесные. Те согласились. Богатыри сражались мужественно, но на месте каждого сраженного ими противника возникало два новых, вместо четырех возникало восемь. После трехдневной битвы богатыри отступили к каменной горе и окаменели там. С тех пор нет больше на Руси богатырей. Святая Русь, как свидетельствует заключительная песнь, изжила героических богатырей. Так пел один старый сибирский казак еще в XIX веке.

В этой ключевой песне доказательство того, что почет и любовь русского народа принадлежат не герою, который по собственной воле идет своим собственным путем и в прометеевском пафосе пытается определить судьбу ближнего своего, а тихому святому, который, забыв о своих собственных чувствах, живет только для того, чтобы быть тем окном, через которое Бог смотрит на людей, а они на Бога. Само собой разумеется, душа и дух святого имеют свою форму, но

не собой сотворенную и не самозаконную, а сверху ему дарованную. Как бесформенность русского ландшафта формируется горизонтом, где земля и небо касаются друг друга, так и бесформенность святого формируется границей временного и вечного в его душе.

Если ответ, который дает русский ландшафт на вопрос о своеобразии русской культуры, правилен, то необходимо найти напряжение между религиозной наполненностью и чуждостью форме в душе русского крестьянина, который самим родом своей работы более связан с матерью-землей, чем иные сословия. Каково было отношение русского человека к земле на протяжении истории?

После окончательного освобождения от татар в 1480 г. Россия была совсем маленькой страной (10674 квадратных мили). В следующих столетиях она увеличила свою площадь в 36 раз. В XVII веке она достигла Тихого океана, в XVIII – Черного моря; при Петре Великом и его наследниках она расширила свои границы на Запад. Характерная особенность этого развития состоит в том, что до сегодняшнего дня крестьянину так и не удалось получить в собственность землю, которую он обрабатывает. До 1597 г. он стремился на восток расширяющегося русского государства как кочевой колонизатор. Затем происходит из фискальных соображений его прикрепление к владению благородных сословий в качестве крепостного. Освобождение от крепостничества в 1861 г. при Александре Втором не сделало его суверенным хозяином земли, которую он обрабатывал, так как, в особенности в центральной России, он был объединен в деревенскую общину – мир.

Различные в некотором отношении три формы связи крестьянина с землей имеют один пункт, указывающий на их определенное сходство. Ни как колонизатор, ни как крепостной, ни как общинный крестьянин не был русский сельский работник полным хозяином своего клочка земли (Scholle). Звучащее почти сакрально в немецком языке, это слово трудно переводимо на русский. Желание привить крестьянину чувство собственности по отношению к своему клочку земли было подлинным смыслом столыпинской реформы. Столыпин предпринял это после введения Николаем II конституционной монархии, с тем чтобы сделать общинного крестьянина европейским земельным собственником и создать тем самым оплот против революции. То, что эта задача *была* поставлена только в XX столетии, указывает на нерешенность этой проблемы русской историей.

С этим связано следующее. Ввиду того, что русский крестьянин никогда не был суверенным хозяином своей земли, он не научился о ней заботиться с самоотверженной любовью и добросовестностью. Как кочевой колонизатор он пользовался ею хищнически; как кре-

постной обрабатывал он землю барина без любви и осмотрительности. Он делал «из-под кнута» только самое необходимое, так как он знал точно – останется все как было: хватит лишь, чтобы не умереть с голоду. К тому же помещики в предреформенные времена хозяйствовали примитивно, стараясь, как правило, возместить отсутствие капитала бесплатной рабочей силой. Этос работы в русских поместьях привит не был. Целый ряд народных поговорок является тому свидетельством: «Работа не волк, в лес не убежит», «Работа дураков любит», «Хочу – работаю, не хочу – смотрю пупом в небо».

Отмена крепостничества опять-таки не сделала ничего, чтобы сформировать новое отношение крестьянина к его работе. Не говоря о том, что реформа была проведена слишком поздно, чтобы полностью реализовать себя до наступления революции 1905 г., она заключала в себе одну ошибку. Ставшие свободными в экономическом отношении, крестьянские массы были обречены еще в течение десятилетий вести скудную жизнь, как и до реформы. С 60-х годов XIX столетия и до начала XX большие массы освобожденных крестьян хозяйствовали практически без денег и образования, без планомерной поддержки со стороны государства в повышении их культурного уровня и рентабельности их хозяйств. Взаимосвязь этих обстоятельств объясняет, как мы еще увидим, очень многое в характере русской революции.

Работа воспитывает только в том случае, если она выполняется с любовью и пониманием; она образовывает, поскольку возбуждает проблемы, которые необходимо решить. Она расширяет горизонт, если работающему человеку становятся понятными связи между его работой и экономическим целым. Все эти предпосылки отсутствовали у русского крестьянина: он обрабатывал свою пашню безлюбовно и бездумно, часто даже не представляя, как выглядит железная дорога, которая везет его рожь и пшеницу в город, и сколько зарабатывает на муке городской пекарь, который покупает ее по дешевке у скупщика.

К тому же необходимо добавить, что вплоть до 1905 г. крестьяне, за малым исключением, не имели школьного образования, не умели ни читать, ни писать, что в абсолютистском государстве никаких общественных (не говоря уж о политических) задач они не могли решать. Эта картина показывает полностью отрезанных от всех благ и ценностей цивилизации и потому никоим образом не оформившихся людей, отчего их часто держали за полуварваров. Так, например, крестьянин относился с подозрением к агрономам, которые всегда «из книг говорят», и противился введению сельскохозяйственных машин и новых методов работы. Но таким же об-

разом поступает и помещик Левин в романе Л.Н. Толстого «Анна Каренина», которого можно идентифицировать с самим Толстым. «Он (Левин) видел теперь ясно, – пишет Толстой, – что Кауфман и Мичели ничего не имеют сказать ему... Он видел, что Россия имеет прекрасные земли, прекрасных рабочих и что... в большинстве же случаев, когда по-европейски прикладывается капитал, производят мало, и что происходит это только оттого, что рабочие хотят работать и работают хорошо одним им свойственным образом, и что это противодействие не случайное, а постоянное, имеющее основания в духе народа»[2*].

С еще большим недоверием, чем к агрономии, относились крестьяне к медицине, которая вела на рубеже веков тяжелую борьбу со знахарством.

Новое сословие защитников, возникшее в связи с введением суда присяжных, не находило у крестьян, которые могли ожидать от него только хорошее, благосклонного приема. Характерно, что адвокаты получили кличку «нанятая совесть».

Все сказанное, несомненно, правильно: тип далеких от цивилизации и даже враждебных ей крестьян находился вовсе не в темном прошлом. Вплоть до 1905 г. он был преобладающим. Спрашивается только: можно ли понимать эту удаленность от цивилизации как бескультурье?

Несколько месяцев назад один из представителей советской религиозной делегации делал доклад в Институте славистики при Кёльнском университете, тема которого еще недавно была для Москвы невозможна: «Русский монастырь как воспитатель русского народа». Докладчик повторил в своем изложении мнение, которое высказывал отлученный от церкви Толстой. Ввиду таких по меньшей мере независимых свидетельств вряд ли можно сомневаться, что настоящим воспитателем простого русского люда действительно была церковь. Это подтверждается большим числом верующих из народа в произведениях великих русских писателей XIX и даже XX столетий, если даже не говорить о литературе более раннего периода.

Празднично одетые шли крестьяне, мужчины и женщины, старые и молодые, каждое воскресенье и в праздничные дни в церковь. Если в их жизни случалось что-то горестное или они чувствовали страх о спасении души, они совершали паломничество в соседний или дальний монастырь, чтобы получить совет у какого-либо почитаемого священника или старца. В своей «Исповеди» Лев Толстой рассказывает, как он, борясь со страхом смерти, выходил на проходящую недалеко от имения неширокую проселочную дорогу, чтобы остановить там странника и спросить его, как он может

спокойно жить и работать, если смерть все это уничтожит. Эти разговоры приносили графу на короткое время покой и приближали к церкви, которой он был почти полностью чужд. Он пишет, что в странниках из русских крестьян он видел людей, которые, в отличие от друзей и знакомых его круга, вверяли себя своей судьбе, ибо они как верующие христиане не ведали страха смерти, живя не эгоистически каждый для себя, а как члены единой общины, желая проводить жизнь не в удовольствиях, а в тяжелой многотрудной работе.

Конечно, Толстой сильно переоценил крестьянство: в своих описаниях он в целом идеализирует его. Но правда и то, что среди русских крестьян можно найти немало просвещенных людей, если под просвещенностью понимать сформированность человеческой души руками Бога. Кровно сросшиеся со своей верой, они имеют тонкий слух и острый глаз в понимании обычаев, манер и морали для считающейся необходимой уединенной жизни. Когда мне случалось, даже во время революции, беседовать с пожилыми крестьянами, я чувствовал радость от покоя их лиц, от разумности их слов и мудрости их молчания. Лучшие из них имели в лике что-то от древних икон. Я совершенно отчетливо сознаю, скольким я обязан земле, на которой жил до революции.

На этом религиозном представлении основывается убеждение крестьян, что мать-земля, которая кормит всех людей (как и воздух, которым все дышат), по праву принадлежащая Богу, должна быть роздана царем, наместником Бога на земле, всем тем, кто ее обрабатывает в поте лица своего. Поэтому владение землей бесхозяйственными помещиками (которые часто и не живут в своих имениях) – это не только социальная несправедливость, но и грех. Лучшим доказательством живучести этого вышеупомянутого убеждения служит крестьянское восстание под Чигиринском в 1875 г., где революционерам впервые удалось с помощью подложного царского манифеста поднять крестьян на восстание[3*]. Манифест говорил о сильном сопротивлении дворянства воле царя даровать землю крестьянам. Он рекомендовал крестьянам создавать тайные объединения, чтобы взять в свои руки дело своего освобождения, и заканчивался словами: «Перекрестись, православный народ, и моли Бога о благословении твоего святого начинания».

Мы видим, что все сказанное к характеристике крестьян дает на наш вопрос о своеобразии русской культуры точно такой же ответ, какой мы получили и от русского ландшафта и былин. Напряженность между религиозной наполненностью и цивилизационной несформированностью – черта, характерная для дореволюционного крестьянства.

Обратимся с подобным вопросом, с каким мы обращались к основанию русской культуры – земле и народу, к ее вершине – церкви.

Если спросить у крестьян, а лучше у странников, с которыми беседовал Толстой, или у сельского священника без академического образования о сущности христианства, то мы не получим в ответ никаких теологических тезисов. Чаще всего мы услышим удивительные рассказы из жизни святых или о личных встречах с великими богомольцами и чудотворцами. В некоторых случаях, при более близком знакомстве, мы узнаем о счастливом или печальном опыте собственной религиозной жизни рассказчика. Вся русская литература, вплоть до последнего времени, включая Чехова, Горького и Белого, полна таких «божьих разговоров».

Эта способность жить в христианстве и говорить о нем имеет, естественно, свои глубокие исторические корни. Мы найдем их объяснения в истории русской церкви, на что впервые указал профессор Шпет (Москва), а позднее – эмигрировавший Федотов. Теория обоих ученых – это, собственно говоря, разновидность философско-исторической колумбианы. Они не сделали ничего иного, как приписали очень большое значение давно известному факту, что Россия получила свое христианство не от Рима, а от Византии и, следовательно, не на латинском языке, а на болгарско-македонском диалекте, и придали ему далеко ведущий смысл. По мнению Федотова, западное христианство было определено тем, что церковь училась молиться на том же языке, который открывал для всех образованных людей философские и поэтические работы классической древности. Федотов подчеркивает, что римско-католический монах даже в темные столетия Средневековья «читал Вергилия, чтобы найти ключ к священному языку церкви, читал римских историков, чтобы на них выработать свой стиль. Стоило лишь, – пишет Федотов, – овладеть этим чудесным ключом – латынью, чтобы им отворились все двери»[4*]. Из этой, опосредованной общим языком, встречи Античности с христианством выросла мощная средневековая культура. Совсем иначе обстояли дела в России. Величайшую из всех книг – Библию – Россия получила на том языке, на котором более ничего не читалось. Отделенное языком от Античного мира и поэтому им не тронутое, ни разу не обеспокоенное, русское христианство не нуждалось в защите. Поэтому не приросло к нему никакого понятийного оформления веры, никакого учения и никакой апологии. Путь Запада к высокой схоластике остался нехоженым. Аристотель на Востоке не играл никакой роли.

Это различие будет немедленно замечено, если сравнить духовную жизнь в бедном и грязном Париже XII века с жизнью в богатом

Киеве. В Париже разыгрывались страстные схоластические битвы и подготовлялось основание университетов. В богатом, золотом Киеве было все спокойно. Здесь хлопотали о безмолвно протекающей христианской жизни, молились и пели в прекрасных церквах, где сияли великолепные мозаики и составлялись летописи, в которых монахи благодарили Господа Бога за мудрых властителей и просили милости и снисхождения для злых.

В середине XIII столетия Россия на 250 лет была завоевана татарами. Это послужило дальнейшему отдалению от Запада, но при этом и глубокому погружению веры в душу народа, который не получал при монголах никакой иной духовной пищи. После свержения в 1480 г. татарского ига христианство расцветает вновь, но остается при этом верным своим началам. В русской иконе, и по сей день восхищающей Европу, явился в XIV–XV веках в полном цвете и совершенстве мистический лик христианства. Церковная архитектура, достигшая уже в XI столетии больших высот, продолжала приобретать новые формы. Жизнь монастыря получила новый импульс, причем в двух противоположных направлениях: мистико-аскетическое, представленное Нилом Сорским, и другое, обращенное к государству, его политическим и социальным проблемам, представленное Иосифом Волоцким.

К созданию православного христианского учения это опять-таки не привело. Много раз являлась мысль каким-либо образом проанализировать веру, но она радикально отвергалась как злое латинизирование. В лице, вероятно, самого значительного религиозного философа Хомякова эта тенденция получила убежденного представителя и глубокомысленного комментатора. Для Хомякова христианство, как он это с абсолютной отчетливостью сформулировал, не учение, а переживаемое единство правды, любви и свободы. Церковь является не организацией, а «духовным организмом». Она также «не авторитет» (так как авторитет – это всегда что-то внешнее), а «правда». Любые мысли об авторитете, о внешнем единстве церкви и ею требуемом послушании Хомяков решительно отвергает, для него внешнее единство – это ложь; вынужденное послушание – смерть. Из этого радикализма следует, что теологическая разница между невидимой и видимой церквами почти полностью исчезает. Он понимает и признает видимую церковь всегда лишь как непосредственное сияние невидимой.

В основе этой понятийно трудноуловимой, совершенно все рационально-теоретические формы отвергающей церковной концепции лежит своеобразная антропология. Оказывается, не существует вообще человека вне церкви. Только в церкви находит себя человек,

но не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единства со своими братьями во Христе. Только в ней находит он то, что в нем самом есть совершенного. Вне церкви, так можно сформулировать мнение Хомякова, человек – это эгоцентричный индивидуум, лишь церковь делает его связанной с миром, целостной личностью. Из этой христианской антропологии последовательно вытекает культурфилософия Хомякова. Ее можно отчетливо выразить одной фразой: не церковь находится в культуре и истории, а вся история и культура находятся в церкви. Наука, искусство, государство, социальная и экономическая жизнь, если они действительно представляют культуру, являются различными измерениями в пространстве церкви. Разум, совесть, творения искусства в отдельном человеке только проявляются, в действительности же они все только функции церкви. Категории, характеризующие христианское сознание Хомякова, – соборность, общинность, так же как и неприятие им принципов индивидуализма, завершенности и уединенности, делают его убежденным защитником русской сельской общины – «мира», в котором он надеялся распознать социальный базис церкви.

Ясно, что при такой последовательно продуманной теономической концепции отрицается принцип ценностной автономии различных культурных областей.

Очень интересны и существенно близки концепции Хомякова мысли самого значительного из философов русского славянофильства – Ивана Киреевского. Их блестящая, свободная и парадоксальная формулировка содержится в письме Киреевского Хомякову, датированном 1840-м годом.

Враждебность Киреевского рационализму вытекает, как и у Хомякова, из убеждения, что в себе покоящийся, автономный и замкнутый разум никогда не в состоянии понять великую истину, которую можно найти только в религиозном центре целостной личности. Наряду с этой заботой об обнаружении истины Киреевского беспокоит еще и страх перед парализующей волю силой разума. «Логическое сознание, – пишет он, – переводя дело в слово, жизнь в формулу, схватывает предмет не вполне, уничтожает его действие на душу. Живя в этом разуме, мы живем на плане, вместо того чтобы жить в доме, и, начертав план, думаем, что состроили здание. Когда же дойдет дело до настоящей постройки, нам уже тяжело нести камень вместо карандаша»[5*].

Этому «эвклидову разуму», как потом скажет Достоевский, противопоставляет Киреевский гиперрационально-транслогический, в котором истина не свеча, а сама жизнь. Из этих предпосылок он формулирует одно положение, которое выходит далеко за рамки

трансрациональных высказываний и требований западноевропейских романтиков. Мало того, что он не признает возможности понятийного определения истины и согласен верить на манер Тертуллиана (верую, ибо это абсурдно), требует он к тому же внесения иррационального в рациональную сферу именно не для того, чтобы затемнить, а чтобы прояснить. «Покуда мысль ясна для разума или доступна слову, она еще бессильна на душу и волю. Когда же она разовьется до невыразимости, тогда только пришла в зрелость»[6*]. В сокращенной форме можно было бы сказать: «Пока мысль ясна – она еще не зрелая». Чтобы это положение не показалось голым парадоксом, а приобрело собственный смысл, необходимо его связать с общим всем славянофилам учением о соборности. Это учение говорит, что в глубине души существует центр, который обычно остается скрытым для самого человека. Этот духовный центр управляет внутренними силами души. Задача человека состоит в том, чтобы возвысить свой разум выше его обычного уровня и выследить в глубине души те корни, которые связывают отдельные силы с жизненной целостностью.

Вопреки этой мысли, последнее основание которой Киреевский думал найти у восточных отцов церкви, был он достаточно объективен, чтобы осознать: после победы Великой французской революции (при которой разум, будучи опущен ниже своего нормального уровня, казался поднятым до небес) нельзя ожидать, что человечество сможет достичь синтетического вида всесвязывающей истины на пути саморазвертывания автономного разума. Киреевский одобрял путь от автономии до теономии. Он остановился на убеждении, что разум, который вышел из священного мрачного центра души и в «хрустальном дворце» (Достоевский), в логической систематике «необходимой аргументации» рассеял себя, обязательно должен потерять духовную глубину, и только возвратясь в этот центр, он может себе ее вернуть.

Этот возврат разума из мира противоречивых понятий в духовную истину молчания Киреевский называет зрелостью разума. Вероятно, самый глубокий смысл этой теории познания – это требование питательной среды познавательного акта и его евхаристического смысла. Это слово отсутствует у Киреевского, однако только этим ответственным словом может быть истолкована его концепция.

Только с этой позиции будет понятно его строгое осуждение западноевропейской духовности Нового времени. Формула этого осуждения гласит: «Атомизм жизни и рационализм мышления». Подобное обвинение выражает констатацию того, что органическая жизнь на Западе постепенно исчезает, а сам он занят механической организацией жизненных условий.

Эти обвинения Запада или как минимум его цивилизации создали в России целую школу. Ставшая знаменитой диссертация Вл. Соловьёва «Кризис западной философии» и его сразу после этого вышедшая работа «Критика отвлеченных начал» двигались как раз по линии культурсоциологии Киреевского. У Бердяева иррационализм славянофилов получил резкую формулировку. По его мнению, это – «логика болезни бытия».

Своеобразие русского искусства является доказательством того, что философская теория Киреевского может быть названа имеющим силу феноменологическим анализом русской духовности. Все определения сущности искусства Нового времени можно лишь достаточно условно отнести к русскому искусству. Оно не с шиллеровской склонностью человека к игре как врожденной деятельности духа и не с кантовской «целесообразностью без цели». Оно выполняло свои задачи вне связи со ставшим влиятельным учением Виктора Кузена. Оно не играло, а в поте лица своего работало не для цели в себе, а для оформления жизни. Эту тенденцию можно констатировать у значительнейших русских писателей.

После того как Гоголь сжег вторую часть своих «Мертвых душ», поскольку ему не удалось показать в ней положительных людей, к чему он всю жизнь стремился, он отвернулся от своего великого произведения, этой метафизической карикатуры на русских людей. Только в своем сочинении о литургии и «Выбранных местах из переписки с друзьями», в которых он поставил теологические вопросы и вопросы педагогической трактовки искусств, видел он теперь результат своей жизни. Аналогично протекало развитие у Толстого, вероятно, значительнейшего художника своего времени. Меньше, чем кто-либо иной, он был чистым художником. Его изображение жизни – это не столько изображение само по себе, сколько круги со сложными проблемами человеческого бытия, с проблемами любви и смерти, власти и социальной несправедливости. И чем глубже он проникал в трагедию жизни во всех ее проявлениях, тем незначительнее становилось для него искусство как таковое. В конце концов он обратился против своих же собственных произведений и направил все свои силы на решение религиозных и социальных проблем.

Иначе, но все же похоже обстоят дела у Достоевского. Правда, он никогда, как Гоголь и Толстой, не подымал голоса против своих произведений, но и для него искусство было не «искусством для искусства». В раннем рассказе «Хозяйка» его философский молочный брат Ордынов говорит о том, в каком возбуждении он был, пытаясь раскрыть религиозную тайну человеческой истории. Обязанность читателя Достоевского понимать сущность его образов не как портреты

русских людей, а как воплощенную идею. Если с этой точки зрения мы вчитаемся глубже в произведения Достоевского, то заметим, что сюжетные связи его образов равнозначны связи идей, которые он воплощает в этих образах. Не будет преувеличением определить творчество Достоевского как философскую систему в образах, которая покоится на широкой социально-психологической базе и связана с так называемыми «последними» религиозными проблемами.

Тенденция русского искусства к изображению жизни стояла с начала XIX века под двояким знаком. Один, о котором шла речь до этого, был знак христианства, второй – знак политической свободы. По мере того как воображающая себя христианской монархия не только саботировала осуществление этой свободы, но и боролась с ней, требования свободы приобретали в русском искусстве все более революционные формы. Литература рубежа веков отражает это развитие событий с полной отчетливостью. Творчество Горького – это протест, направленный не только против царского правительства, но и против консервативных позиций дворянства и буржуазии. Типичным было его возмущение по поводу постановки «Братьев Карамазовых» и «Бесов» на сцене Московского художественного театра. Он считал совершенно невозможным, чтобы накануне революции были поставлены такие клерикально-реакционные спектакли. Все его соратники по искусству были того же мнения. Их далеко не бесталанные тексты были по содержанию художественно переодетой социологией. Андреев в своем «Красном смехе» нападал на войну, а в повести «Василий Фивейский» на Бога и Церковь. Шмелёв в своем романе «Человек из ресторана» показывает, как портится в городе деревенский человек. Художественно одаренный прозаик из круга Горького Куприн критиковал в трех романах – «Поединок», «Молох» и «Яма» – царскую армию, владельцев крупных предприятий и аморальность буржуазного мира. Список таких произведений можно продолжать до бесконечности.

Нельзя, однако, говорить об интересующей нас проблеме, не упоминая имени Пушкина, который, без сомнения, был значительнейшим русским представителем чистого искусства и которого русские критики часто противопоставляли – как светлого гения соразмерности – мрачному и хаотичному Достоевскому. Это, несомненно, имеет определенные основания, ибо Пушкин более владел каноном античной красоты и духом гармонии, чем все другие русские поэты. Но представителем искусства для искусства Пушкин не был, потому что он ощущал поэта как пророка и гордо воспевал в мрачные времена свободу. А также еще и потому, что в своих последних работах он занимался историей, которую никогда не воспринимал в

чисто эстетическом смысле как величественную игру «объективного духа», а постоянно искал в ней этически-религиозный смысл.

Будучи поэтом, страстно интересовавшимся историей, он рассматривал также и политические проблемы своего времени. Во внешней политике он был единственным представителем русской духовности, который выступил против польского восстания при Николае I. Во внутренней политике он хотел свободы, но отнюдь не чисто демократической. Если что-то становится всеобщим мнением, писал он, то, благодаря всеобщей глупости, оно становится опаснее единодушного мнения.

Пушкинские нападки на «современные лишенные мысли стихи» и его пристрастие к философской поэзии Баратынского являются доказательством того, что он как духовное явление принадлежит размышляющему о жизни русскому искусству.

В заключение моей характеристики сущности и стиля русской духовности необходимо взглянуть на отношение к проблемам государства и права, государства и общества, то есть на отношение человека к человеку. Если хотят выразить это отношение в особо парадоксальной форме, то приводят известный тезис: «Право – это всегда убитая справедливость». Об этом четко говорит опыт: люди лишь тогда обращаются к адвокату или в суд, когда они рассорились настолько, что не желают видеть прав другого. Важнее этого популярно-психологического соображения – действительная необходимость так абстрактно формулировать право, чтобы можно было бы не принимать во внимание единственно неповторимое в человеке и тайну единичной личности. Отсюда следует негативное на русский взгляд право судьи давать при одинаковых преступлениях одинаковые наказания, не учитывая индивидуального склада подсудимого. Все эти мотивы весьма впечатляюще звучат в речах прокурора и защитника в сценах суда из «Братьев Карамазовых».

Известно, что в России осужденные считаются в народе несчастными людьми. К ним относятся с определенной симпатией и постоянной готовностью им помочь. Достоевский сознательно подчеркивает это в своем творчестве и делает из этого даже род обязанности – любить преступников как несчастных, причем ему, что очень важно, были чужды тогдашние тенденции объяснять каждое преступление теорией среды и наследственности. Он даже высказывал мнение, что преступник может иметь моральные претензии в отношении своего приговора, так как благодаря приговору он становится этичным. Преступника должно не только любить, поскольку, кроме названного греха, в остальном он не виновен, но и потому что он виновен не сам и не столько сам, но и окружающие

его. Мотив совиновности является у Достоевского существеннейшим; для него нет совершенно индивидуальной вины, так как каждый ответственен за все и за всех. Чувство любви к преступнику и сочувствие ему объясняются, таким образом, соучастием в грехе, за который он страдает перед судом, в то время как другие совиновные к суду не привлечены. Формула этого чувства есть в рассказе Леонида Андреева и звучит она примерно так: «Стыдно быть порядочным человеком»[7*]. Собственно мотив этого высказывания это – опять-таки – совиновность. Андреев вовсе не хотел сказать, что это обязанность каждого – жить и поступать аморально. Его требование ведет к тому, чтобы каждому человеку было стыдно перед другими людьми важничать и гордиться своими манерами. До тех пор пока в мире существует воровство, убийство и разврат, никто не вправе чувствовать себя добродетельным.

Если попытаться понять все то, что Россией отвергнуто, то нужно рассмотреть прежде всего образ западноевропейского филистера, как его видели русские. Будучи пламенным почитателем революционной Франции, спешил А. Герцен в 1847 г. в Париж. Ему не терпелось увидеть Пор-Рояль и Бастилию. Но путь, по которому пошла Вторая республика и который привел к восстановлению монархии, горько разочаровал его. Это разочарование объясняется тем, что французы – будь то дворянство, третье сословие или четвертое – совершенно одинаково были безнадежными филистерами. Правда, могли они на короткое время опьяниться революцией, но оставаться на всю жизнь переполненными духом созидательной революции они были не в состоянии. После пережитого во Франции разочарования западник Герцен обращается к России, этой стране без филистеров. Отныне от России ожидает он социалистического строительства мира.

Исходя из совершенно иных оснований, приходит к такому же выводу Константин Леонтьев, влюбленный в Восток дипломат, закончивший свою жизнь в монастыре. В блестящих выражениях он бичевал европейское филистерство. Его определение филистера имеет более эстетический, чем социально-политический характер. Представление, что исторический процесс, который принес человечеству сколько возвышенного, столько и трагического, а также героического и прекрасного, закончится тем, что на вершине пирамиды истории усядется маленький буржуа – серый скворец во фраке – и будет оптимистично щебетать о прогрессе, – было для него невыносимо. Самый, пожалуй, резкий, если не самый поразительный протест против мещанства мы находим у Достоевского, в сцене диалога Ивана Карамазова с чёртом. Чёрт предстает у Достоевского в образе ничтожного мещанина со свертком пожитков

в руках Он сам сразу замечает, что Иван ожидал его в другом облике: в красном сиянии, с громом и молнией, но что поделаешь, если чёрт стал повседневным явлением. Тем не менее, он не прекратил своей старой борьбы с Богом. Более того, он сконцентрировал на этой борьбе все свои силы. В каких-либо особых мерах для победы нет необходимости. Достаточно погасить в человеке идею Бога, и тогда все само по себе «придет в порядок»: все традиционные мировоззрения и традиционная мораль разрушатся. Науки пышно расцветут, господство над природой совершит такой прогресс, что человек с полным правом сможет считать себя сверхчеловеком, или – на языке Достоевского – человекобогом.

Нельзя утверждать, что чёрт в качестве мещанина явился с очень уж сатанинскими планами. Собственно говоря, он развивает программу атеистического, верящего в науки Просвещения, которая привела к власти после Французской революции третье сословие. В наше время выполнение этой программы переживается как развитие автоматизации.

Очень своеобразно, совсем иначе, чем Герцен, Леонтьев и Достоевский, нападает на буржуазию Толстой.

Не будучи сторонником властных претензий средневековой церкви и правящего дворянства, Толстой считает, тем не менее, притязания третьего сословия совершенно необоснованными и претенциозными. Священник прошлых столетий поддерживал веру в народе, военная аристократия защищала свою родину против врагов. Буржуазия, и прежде всего люди свободных профессий, – это, напротив, паразиты на теле народа, которых он кормит и одевает, а они предлагают ему взамен, в виде вознаграждения, только науки и искусства, которые народ никоим образом не может использовать. Автономия ценностей, разделение труда и специализация, то есть все принципы, на которых покоится современная цивилизация, являются для Толстого исключительно деструктивными силами, которые подвергают опасности жизнь человека.

Все вышесказанное о духе, лице и стиле русской культуры было выводом из анализа жизни и творчества дореволюционной России. Ответом на вопрос, что стало с Россией за сорок лет большевистского господства, будет служить дальнейшее изложение. Здесь же стоит лишь отметить, что дух русской культуры при большевиках изменился значительно, стиль же, напротив, остался почти тем же. Вследствие этого Россия обрела как бы двойное лицо, которое, с одной стороны, пробуждает великие надежды, с другой – внушает страх и беспокойство.

Москва – третий Рим

С тех пор что смиренный инок Филофей объявил в письме к Василию III Москву третьим Римом, который никогда не будет сменен четвертым, видение святой Руси не переставало занимать и тревожить как нашу историософскую мысль, так и чаяния наших писателей и поэтов.

Славянофилы и Достоевский неоднократно именуют Россию святой Русью. Владимир Соловьёв, веруя в религиозное призвание России, ставит ей задачу объединения обезбоженной культуры Запада с враждебной человеческому творчеству религией мусульманского Востока. Тютчев утверждает, что Европа живет надеждою, что Россия спасет Европу от дальнейшего революционного разрушения. Мережковский утопически мечтает о руководимой Россией социальной – на христианской основе – всеевропейской революции. Этот список имен и пророчеств можно было бы с легкостью продолжать дальше: Гоголь, Константин Леонтьев, Данилевский, Вячеслав Танов и многие другие.

Как нам быть с этими пророчествами? Характер большевистской революции и все растущие успехи советской России как будто бы повелительно ставят перед нами вопрос: не были ли все наши пророки – лжепророками и не прав ли был, как это многие ныне думают, неистовый Белинский, утверждавший в своем известном письме к Гоголю, что русский народ по существу народ атеистический, исполненный темных суеверий, но лишенный даже и следа религиозной веры.

Ряд фактов даже и новейшей русской истории как будто бы оспаривают мнение Белинского: в 1875 г. русское крестьянство было впервые подвинуто на революционные выступления подложным царским манифестом, начинавшимся со слов: «Осени себя крестным знаменем, православный русский народ» (Чигиринское дело). В 1905 г. петербургские рабочие шли к Зимнему дворцу под предводительством священника с крестом и хоругвями. Программы революционных партий были продиктованы отнюдь не темною завистью обездоленного народа, но совестью господ. Осуществлялись они с такою силою самопожертвования, что революционеры-интеллигенты заслужили со стороны христианского историка Федотова название святых XIX века. И, наконец, государь импера-

тор: человек слабый, религиозный, во многом напоминавший царя Феодора Иоанновича, с ранних лет предчувствовавший свою гибель и постоянно перечитывавший книгу Иова, он с подлинно христианским смирением принял свою судьбу и даже выражал надежду, что Временное правительство осуществит то, что ему осуществить не было суждено. Все это так, но чем же все это кончилось: петербургских рабочих вел к Зимнему дворцу правительственный провокатор, христианский царь приказал открыть огонь по рабочим. В борьбе революционных партий победили приверженцы Ленина, считавшего всякую веру, как демократическую, так и религиозную, «труположеством». Две мысли Европы – Россия и революция – слились в двуединый страшный образ русской революции.

Не принуждает ли нас все это присоединиться к мнению Белинского? Думаю – что нет. Это «нет» особенно страстно защищал Н.А. Бердяев, доказывая, что Россия всеми своими грехами, даже и всем своим революционным богоборчеством все же атакует небо, в то время как Запад даже и своими добродетелями служит земле. В переводе на язык Шпенглера это означает, что большевизм представляет собой как бы псевдоморфозу русской религиозности. Мне эта морфологическая терминология представляется неправильной, почему я и предпочитаю определение большевизма как грехопадения русской национально-религиозной идеи; но дело, конечно, не в терминологии, а в осознании нашей революции как религиозной трагедии.

* * *

В русской историософии существуют весьма разные мнения о взаимоотношениях церкви и государства. Наиболее гармоничным это взаимоотношение представляется А.В. Карташёву[*]. Определяя это отношение как симфонию, он протестует против его понимания как кесаропапизма[1*]. По его мнению, эта формула является полемической формулой протестантского богословствования. Встреча церкви с государством Константина Великого отнюдь не представляла собою, как то утверждают протестанты, ее грехопадения. Наоборот: исходя из директивы равновесия: «отдавайте кесарево Кесарю, а Божие Богу»[2*], церковь не пошла путем сектантского отъединения, а протянула руку государству, следуя христианскому завету любить своих врагов. Пока государство притесняло церковь,

---

[*]Смотри его немецкую статью: «Die Kirche und der Staat» в сборнике: Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien. Genf, 1932.

она доверчиво ждала, что ее положение изменится. И вот, когда предчувствуемая ее материнской любовью перемена наступила, это показалось и государству, и церкви столь естественным, что необходимость богословского обоснования сама собой отпала. Новое положение церкви было молча принято, сначала de facto, а потом и de jure. Свое толкование Карташёв основывает на шестой новелле Юстиниана, которая, как известно, говорит не о кесаропапизме, а о симфонии. По мнению Карташёва, идея симфонии составляла чуть ли не до самой революции основу русской монархии. Государство мыслилось в образе тела, церковь в образе души, задача которой состояла в высветлении и водительстве государства.

Как историк церкви Карташёв, конечно, всегда понимал, что симфония как в Византии, так и в России постоянно затемнялась кесаропапизмом. Отстаивая идею симфонии, он потому всегда подчеркивал, что церковь никогда не оскудевала борьбою мучеников и исповедников против попыток государственного насильничества над церковью. В недавней работе А.В. Карташёва «Воссоздание святой Руси» его взгляд на симфонический строй монархии как будто бы несколько меняется. Спрашивая, «удалась ли симфония», он соглашается, что скорее — нет, чем да. «Грехи и неудачи, конечно, не дезавуируют системы в ее существе» — в этом Карташёв прав, но они, бесспорно, дезавуируют ее в истории. Если бы в России вплоть до революции господствовала идея симфонии, то уж очень многое в русской революции оказалось бы необъяснимым.

В 1480 г. окончательно пало татарское иго. Наконец-то удельным княжествам открылась дорога к самостоятельной государственной жизни. В Москве процесс государственного развития пошел особенно быстро.

Строить государство без более или менее точного представления о его правах и обязанностях после 250-летнего пленения было явно невозможно. Жизнь требовала если и не отвлеченной теории государства, то все же создания его образа. Требование это и было исполнено церковью, единственною силою, не сломленною тяжелым чужевластием. Создателем этого образа оказался игумен Волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий, в миру Санин, человек большой воли и трезвого практического ума, талантливый организатор и эстетически чуткий ценитель бытового исповедничества. Отношение русских историков и богословствующих философов к Иосифу весьма различно. Особенно строг к нему и к его последователям Федотов, которому иосифлянство представляется лишенным всякой мистики и углубленного догматического сознания, полуязыческим образоверием, повышенным ощущением

священной материи: икон, мощей, святой воды, ладана, просвир и куличей. Диэтика питания становится в иосифлянстве в центре религиозной жизни. Несмотря на такое понимание иосифлянства, Федотов признает, что при всей своей грубости и примитивности московский ритуализм был все же морально эффективен. «В своем обряде, как еврей в Законе, москвич-иосифлянин находил опору для жертвенного подвига, обряд служил для него конденсацией моральных энергий», но благодаря своей свинцовой тяжести он часто принимал уже антихристианские черты: «Москва слезам не верит». «Неверных жен зарывают в землю, фальшивомонетчикам заливают горло свинцом».

Вчитываясь и вникая в этот гневно написанный портрет москвича-иосифлянина, нельзя не видеть и не чувствовать, что он написан вприглядку на большевика, что, впрочем, Федотов сам высказывает. По его мнению, большевик психологически не столько марксист, сколько отпрыск великоросса-москвича, отлитого в форму иосифлянского православия. Как историк Федотов прекрасно знает, что в XVII веке и на Западе уголовное право достигло предела бесчеловечности, но «там – защищает он Запад – это было обусловлено антихристианским духом Возрождения, на Руси же бесчеловечность вызывалась иосифлянским идеалом».

Вряд ли можно оспаривать, что федотовская концепция иосифлянства верно улавливает грехи и недостатки этого движения, но нельзя не видеть и того, что она все же является опасным искажением русской истории, льющим воду на мельницу тех прокоммунистически настроенных кругов западной интеллигенции, которые в большевизме видят вполне последовательное завершение русской истории.

Верно и страшно то, что легшее в основу как политической мысли, так и практической политики Грозного учение Иосифа было настолько враждебно мистически-аскетической традиции заволжских нестяжателей, что запятнало себя кровью повешенных по настоянию иосифлян заволжцев, вина которых заключалась только в том, что они были противниками монастырского богатства и в противоположность Иосифу не стремились к непосредственному влиянию церкви на государство, видя его возможность только в церковном врачевании души монарха, в исповеди и причастии. Этой тяжелой вины Иосифа отрицать нельзя, но, с другой стороны, все же нельзя забывать, что он первый выдвинул проблему социального христианства, за которую впоследствии боролись Владимир Соловьёв и его продолжатели – Булгаков, Бердяев и прежде всего Федотов. То, что Иосиф связал идею социального христианства с властью

царя, осуждать не приходится, ибо с какою иною силою мог он ее связать в XV веке. Говорит за Иосифа и то, что социальная тема была для него не только отвлеченною идеей, но и заданием всей его жизни. К людям он был, как свидетельствуют современники, приветлив и даже ласков, к своей братии справедлив, но строг; но все же у него была тяжелая рука, под его властью жилось нелегко; эта тяжелая рука сказалась и в его борьбе против Нила Сорского и его приверженцев. Разногласия между иосифлянами, «стремившимися к завоеванию мира на путях внешней работы», и заволжцами, «надеявшимися на преодоление мира через преображение и воспитание нового человека, через становление новой личности», тянутся через всю историю русской церкви. Мистически-созерцательное православие русского старчества оказало, как известно, немалое влияние на ряд выдающихся русских мыслителей и писателей. Достаточно назвать имена Гоголя, Киреевского, философски вызревшего в сотрудничестве со старцем Матвеем, Константина Леонтьева, принявшего постриг, Достоевского, раскрывшего в братьях Карамазовых всему миру сущность православного старчества, Соловьёва, создавшего в «Повести об Антихристе» образ старца Иоанна. Быть может, к этим именам можно присоединить еще и имя Толстого: ведь не случайно же попал он перед смертью в Оптину пустынь. Как видим, правда старчества не умаляется в истории, а все время растет. О правде Иосифа Волоцкого – а своя правда была, конечно, и у него – этого сказать нельзя. Созданная им кесаропапистская концепция русской государственности во второй половине XIX века явно снижается до полной зависимости Святейшего синода от светской власти. Этим, быть может, объясняется несправедливость Федотова к Иосифу. Очевидно, он исходил из евангельского слова, что нет доброго дерева, приносящего дурные плоды.

Отрицательные стороны иосифлянства связаны со все же понятным после свержения татарского ига национализмом Иосифа. Создавая свое учение о христианской власти, он, думается, почти физически осязал его как драгоценную ткань на могучих царских плечах. Для Иосифа неоспоримо, что царь получает свою власть непосредственно от Бога, что цари только по своей природе человекоподобны, а по своему призванию и духовному бытию – богоподобны. Н.Н. Алексеев даже допускает, что, по мнению Иосифа, московские властители сами боги или их сыновья. Главными задачами православного царя являются защита чистоты вероучения и борьба против ересей, допускающая в крайнем случае даже и применение инквизиционных приемов, забота о подданных, не смеющая ограничиваться всего только устроением их хозяйственной жизни;

высшая задача царя заботиться о твердости веры ради спасения душ; для достижения этой высокой цели ему доверяется полная власть над жизнью и смертью своих подданных. Теоретически эта жуткая по своей последовательности кесаропапистская концепция смягчается требованием безоговорочного послушания царя воле Божией. Несправедливого и строптивого царя Иосиф Волоцкий за царя не признавал: «Таковой царь, — поучает он, — не Божий слуга, но дьявол и мучитель». Г. Флоровский так решительно подчеркивает эту сторону иосифлянства, что сближает Иосифа с монархомахами. Практически эти высокие требования Иосифа никакой роли, однако, играть не могли, так как проверка того, подлинно ли царь исполняет волю Божию, была невозможна.

* * *

Если не ошибаюсь, Бердяев первый, правда, мимоходом, как это он часто делал, бросил мысль, что за большевизмом стоит идея третьего Рима. Федотов в своей статье «Россия и свобода» в известном смысле присоединяется к этому мнению. С легкой руки религиозных мыслителей эту тему адаптировали социал-демократы Р.А. Абрамович, С.М. Шварц, Б.И. Николаевский, Е. Юрьевский и использовали ее в интересах защиты дорогого их сердцу марксизма от «азиатского социализма» большевиков (Каутский).

С опровержением этих авторов выступил Н.И. Ульянов. В большой обстоятельной статье он подтвердил известную истину, что учение инока Филофея о Москве как о третьем Риме не имело ничего общего с националистическим посягательством на завоевание мира, что, связанное с ожиданием конца мира, оно было ему внушено заботою о духовном состоянии русского народа и носило скорее эсхатологический, чем империалистический характер. На тот же источник послания Филофея Великому князю указывает и Карташёв: «Времена, — пишет он, — были исключительные, летописец указывает на близость конца семитысячелетия и наступления последних времен антихриста. К этому присоединяется измена православной вере на Флорентийском соборе 1439 г. Все это потрясает Москву, все поняли, что таинство мирового правопреемства на охрану чистого православия до скорой кончины века отныне незримо перешло с павшего второго Рима на Москву». Так Москва становится, даже и в народной душе, мистическим центром мира: «Еще не сбросив с себя окончательного ига орды, — восхищается Карташёв, — без школ и университетов, не сменив еще лаптей на сапоги, народ сумел вместить духовное бремя и всемирную перспек-

тиву Рима...» Таков путь, на котором тема третьего Рима становится официальной государственной идеологией. В сложном процессе этого становления, т.е. в превращении эсхатологического чаяния Филофея в государственную идеологию Москвы, центральная роль принадлежала Иосифу. Ульянов правильно отмечает, что проповеди насильственного подавления чужих верований у инока Филофея нет, но в том-то и дело, что у Иосифа Волоцкого оно выдвигается чуть ли не на первое место, и не только в теории, но главным образом на практике. Достаточно вспомнить сожжение еретиков в Москве и Новгороде после победы Иосифа над Нилом Сорским на соборе 1504 г.

* * *

Вряд ли можно сомневаться, что Грозный был искренне уверен в том, что после падения второго Рима заместительство Христа на земле перешло к нему, единодержавному государю Москвы, центру всего христианского мира. Всякое умаление абсолютности своей власти он твердо отрицал как непослушание Божией воле. В качестве абсолютного монарха он присваивал себе право безотчетного распоряжения не только имуществом, но и жизнью и убеждениями всех своих подданных – рабов. Сталиным, с которым его часто сравнивали, он все же не был, так как признавал ответственность за своих рабов и даже суд над собой, но только суд Страшного Суда. Весьма показательно для богословствования Грозного его твердое отрицание всякой связи между избранностью человека Господом Богом и степенью его нравственного совершенства. На увещание Курбского постараться удостоиться своего избрания на высший пост московского царя и главы церкви он отвечал, что такое старание было бы тяжким грехом и лишь умалило бы в нем сознание своей греховности и жажду покаяния. Особенно характерно для кесаропапизма Грозного то, что он не любил духовенства и указывал, что когда понадобилось спасать евреев, вождем народа был избран не первосвященник Аарон, а Моисей.

Превратившись из московского царства в петербургскую империю, Россия все же сохранила кесаропапистский строй своей государственности. Оба меча, говоря в терминологии католического Запада, светский и духовный, остаются в руках верховного правителя России, но подчинение духовного меча светскому усиливается. Психологически это объясняется тем, что Грозный был все же церковным человеком, которым Петр не был. Юрий Самарин правильно отмечает, что Петр «тайны церкви никогда не чувствовал,

а потому и вел себя так, как будто бы ее и не было». Тем не менее, он церкви отнюдь не отрицал в смысле известной формулы «религия – частное дело», стремился не к отделению церкви от государства, а к ее вовлечению в государственный оборот. Делал он это не только как глава государства, но и как возглавитель церкви, охотно именуя себя «епископом епископов». Старая кесаропапистская тема чувствуется и в том, что он обещает народу не только благополучие и процветание, но благоденствие и даже блаженство.

С этим умалением церкви связано как снижение ее духовного уровня, так и общественного значения духовенства, которое, по слову Флоровского, постепенно превращается в «служилое сословие»: «На верхах устанавливается двусмысленное молчание. Лучшие замыкаются внутри себя, уходят во внутреннюю пустыню своего сердца». Многие же начинают просто прислуживаться.

Последняя форма вырождения юстиниановской симфонии в кесаропапизм связана с именем К. Победоносцева. Занимая пост прокурора Святейшего синода, он в продолжение 25 лет был в сущности неограниченным правителем России. Положение церкви при нем на первый взгляд как будто бы улучшается. Петр стремился к подчинению церкви государству, Победоносцев же, наоборот, – к подчинению государства церкви. Беда была только в том, что православие самого Победоносцева носило определенно политический характер. Считая, что против интеллигентской революции, вокруг которой уже начинали группироваться передовые пролетарские отряды, единственным действенным заслоном может быть только крепко и просто верующее крестьянство, Победоносцев принялся сознательно и последовательно снижать уровень богословского образования и подгонять образ священнослужителя под верующего мужичка. Свобода научного исследования была прокурору не нужна, почему он и запретил духовным академиям и семинариям изучение ересей, считая, что польза от их опровержения всегда будет меньше опасности заражения ими. Запретил он на том же основании и публичные богословские диспуты; даже и преподавание святоотеческой литературы было признано излишним. Нечего и говорить, что все творчески значительные люди казались Победоносцеву опасными врагами православия. Подписка на «Историю и будущность теократии» Владимира Соловьёва была прекращена. Лев Толстой был отлучен от церкви, богословские работы Голубинского, Каптерева и князя С.Н. Трубецкого были взяты под подозрение и выход их затруднен; даже к Иоанну Кронштадтскому прокурор испытывал некоторую неприязнь. Близок был ему разве только Константин Леонтьев. Сказанная им Д.С. Мережковскому

по случаю запрещения встреч между представителями духовенства и оппозиционной интеллигенции фраза: «Разве вы не видите, что Россия ледяная пустыня, по которой ходит лихой человек» — явно напоминает известное леонтьевское изречение: «Надо подморозить Россию, чтобы она не загнила». Подморозить означало для Леонтьева уберечь от того разложения, которое, по его мнению, нес в себе западноевропейский прогресс. Боязнь западного образования заходила у блестяще образованного Леонтьева так далеко, что он считал открытие нового уединенного монастыря более важным делом, чем основание двух университетов или дюжины реальных школ. Разница между теорией Леонтьева и практикой Победоносцева все же была. Стремясь заморозить Россию, Леонтьев не собирался заморозить и церковь. В ней он допускал и даже желал некоторое развитие, правда, лишь в пределах догматики и традиции. Победоносцев же думал, что подморозить жизнь нельзя, не вынеся самое церковь на лед. Такова последняя форма петербургского кесаропапизма. Феофан Прокопович церковь секуляризировал, Победоносцев ее мумифицировал.

* * *

Русская революция и те большевицкие формы, в которые она вылилась, имеют, конечно, очень много причин политических, географических, экономических и социальных. В связи с моей темой меня интересует прежде всего вопрос, не является ли одною из существенных причин победы большевизма не только подчинение церкви государству, но и добровольное приятие ею на себя защиты узкополитических, частично сословных и классовых интересов, в ущерб общерусской культурной и социальной жизни. Этот вопрос со средины прошлого века тревожил многих близких церкви людей. Достаточно напомнить борьбу Соловьёва против сидячего православия, слово Достоевского о том, что церковь «в параличе», и направленную против Синода статью Бердяева, озаглавленную «Гасителям Духа». Если бы Синод сумел отстоять свою самостоятельность по отношению к государству, если бы он не допустил пленения церкви и взял бы под свою защиту назревшую тему духовной и социально-политической свободы, то, быть может, церковь и смогла бы на полпути встретиться со свободолюбивой интеллигенцией и тем уберечь ее от религиозного мракобесия ленинизма. Отчего эта встреча не состоялась? Причин очень много.

Накануне Первой мировой войны в Петербурге шли организованные Мережковским собеседования между политически пе-

редовой, но все же верующей интеллигенцией и представителями духовенства. На этих собеседованиях и был поднят вопрос – чем объяснить незаинтересованность Синода в разрешении назревших социально-политических вопросов. Нашумевший в свое время парадоксальный ответ дал Мережковский, связавший политический индифферентизм во всем покорной государству синодальной церкви с мистически-аскетическим православием Нила Сорского.

Если читать Мережковского, совсем не зная святоотеческой литературы, то можно подумать, что Исаак Сирин проповедовал чуть ли не человеконенавистничество: «Лучше тебе самого себя освободить от греха, нежели раба от рабства». «Кто умер сердцем для своих ближних, для того мертв стал дьявол» и, наконец, почти непостижимое: «Блажен, кто один ест хлеб свой. В те дни, когда имею беседу с кем-нибудь, съедаю по три или четыре сухаря и не могу тогда подвигнуть себя на молитву, сосредоточить свои мысли на Боге, если же в немоте отделюся от людей и умолкну умом, то одного сухаря не съедаю и смело говорю с Богом». Это состояние духа Мережковский считает характерным и для русского старчества. Все это, конечно, сплошное недоразумение. Читая Исаака Сирина, Мережковский просто просмотрел, что цитируемые им наставления святого относятся отнюдь не ко всем христианам, а исключительно к монахам, достигшим высшей степени мистического созерцания. Об этом Исаак Сирин сам говорит в письме к игумену Симеону, который, ссылаясь на Отцов, высказывает мысль, что ради усердия и молитвы возможно и не усердствовать в помощи ближним. Исаак поучает его, что так смеют думать только умершие для мира аскеты, но отнюдь не христиане, жизнью связанные с ним. Что же касается нападок Мережковского на русское старчество, то вряд ли можно сомневаться, что старцы были прежде всего духовными врачами и добрыми советниками притекавшего к ним народа. Правда, советы давались только отдельным людям. Ближними считались лишь братья во Христе. Гражданам же, сословиям, товарищам, одним словом, каким бы то ни было коллективам монастыри и пустыни никаких советов не давали. Политическая и социальная тема в духовный обиход старчества не входила. Участвовавшие в свое время в защите родины против внешних врагов монастыри в защите народа от социальной несправедливости и государственного насильничества в новое время участия не принимали. Тут Мережковский, со своей точки зрения, до некоторой степени прав. Защищать народ хотя бы только советом было, однако, возможно. Для такой защиты в писаниях Иоанна Златоуста и других Отцов можно было бы найти весьма существенные указания. «Где царствует холодное

мое и твое, – пишет Златоуст, – там ссора, где люди сообща владеют собственностью – там мир». «Когда богатый дарит деньги бедному, он только возвращает ему то, что раньше взял у него». «Почему-то богатые присвояют свое богатство себе, хотя все родятся голыми». Эти цитаты, конечно, не доказывают, что христианство исконно защищало социализм, никакой определенной политической или экономической системы из евангельского учения вывести нельзя. Но все же они объясняют, почему католическая защита собственности как «естественного права» исходит из учения о грехопадении. Да оно и ясно, что общая собственность в распоряжении враждующих друг с другом людей неизбежно превращается в яблоко раздора. Из всего сказанного следует, что если вообще связывать Нила Сорского с Победоносцевым, как это делает Мережковский, то причину кесаропапистского омертвения синодального православия надо искать не в аскетизме заволжских старцев, а в том, что Синод и его официальные представители духовенства всуе оправдывали свое молчание перед власть имущими ссылкой на то, что православию, в отличие от католичества, чужда тема земного устроения человечества.

Вторую причину, объясняющую психологию синодального духовенства, надо искать в том, что православие, в отличие от католичества, не освоило античного учения о «естественном праве», согласно которому каждому человеку от рождения присуще не отменимое никакими законами государственных учреждений или общественных организаций исконное право на жизнь в свободе и исповедание истины. Только таким пониманием права и объясняется мнение Цицерона: «Если бы все то, источником чего являются распоряжения властителей или судов, было бы правом, то правом пришлось бы признать разбой, прелюбодеяние и фальсификацию завещаний». Такого понимания права Россия – страна большой совести – не знала, что, бесспорно, сказалось на приглушенности ее формального правосознания.

В своей небольшой, но очень содержательной работе о правовом сознании России В. Леонтович убедительно показал, что античной идеи субъективных прав человека и гражданина Московское царство не знало, что нравственно-политическая тяжба между Грозным, бежавшим от него Курбским и умученным им митрополитом Филиппом никак не касалась вопроса о правах подданных, так как всем трем было ясно, что рабы не имеют никакого права. Спор шел не о разном понимании субъективных прав человека, а о разном истолковании обязанностей государя; он велся не в государственно-правовой, а в религиозно-этической и даже богословской плоскости.

Может быть, этой особенностью русского сознания объясняется то, что религиозное требование погашения человеком своей грешной самости сравнительно легко перерождалось в обезличение человека перед лицом государственной власти.

* * *

Утверждение, что третий Рим воскрес в форме Третьего Коммунистического интернационала, ныне терминологически устарело, так как Третий интернационал в 1943 г. был распущен, а затем переименован в Коминтерн, который никакой роли не играет. Если уже сопоставлять два образа третьего Рима, то надо сопоставлять теократию Грозного не с Третьим интернационалом, а с идеократией большевизма, – Москву 17-го века с Москвой 20-го. Но разрешая себе это сопоставление, необходимо знать и чувствовать, что большевизм отнюдь не является эманацией древней Москвы, а ее имитацией (в библии дьявол именуется Imitator Dei).

Сознательная имитационная связь большевизма с Москвою – третьим Римом стала, впрочем, обнаруживаться лишь после войны с Гитлером. В первый период большевизма господствовала упрощенно-грубая кощунственная борьба против всякой религиозности, руководимая ленинским определением религии как «труположества».

Более или менее подробное описание борьбы большевизма против церкви представляется мне излишним. Она уже много раз описывалась; достаточно напомнить несколько дат и фактов. Борьба партии против церкви ожесточилась в связи с постановлением ВЦИК 1923 г. об изъятии из храмов всех драгоценностей, в том числе священных сосудов, крестов и прочих богослужебных предметов. На протест патриарха против этого святотатства власть ответила расстрелом более 8000 лиц белого и черного духовенства, пытавшихся защищать церковь от святотатственного натиска власти. После ареста патриарха в мае 1922 г. власть создала законопослушную «живую церковь» и начала бешеную агитацию против религии. На заборах и даже на церковных оградах появились ужасающие плакаты. Стилизованная под уличную девку Богоматерь на фоне родильного приюта, а внизу подпись, сожалеющая, что в Вифлееме не умели еще делать выкидышей. Рядом – осел-пролетарий. На нем, дымя сигарой, – пузатый Черчилль, а рядом с ослом суетливо бежит Христос, подстегивая осла-пролетария нагайкой. Не менее нагло работал и комсомол, бывали случаи, когда парни с девками ряжеными врывались в церковь. Наряду с грубой агитацией велась и «научно-пропагандная» работа, в которой доказывалась

враждебность церкви трудовому народу. И вот от всего этого как будто бы ничего не осталось.

В Москве с 1943 г. властвует выбранный при участии глав большинства православных церквей всего мира патриарх Алексий. Его представители разъезжают по всем европейским странам и читают глубоко консервативные, с большевицкой точки зрения, совершенно невозможные доклады. (Я лично слушал в Бонне доклад члена делегации, возглавленной инспектором Петербургской духовной академии Л.А. Парийским. Читал профессор о православном монастыре как о воспитателе русского народа. Под этим старославянофильским рефератом мог бы с удовлетворением подписаться митрополит Анастасий.) Союз безбожников давно распущен, церкви по сравнению с прошлым в небольшом, конечно, количестве восстановлены, восстановлено и 70 монастырей. Закрытые в 1928 г. богословские семинарии и академии снова открыты: число слушателей растет, росло бы гораздо быстрее, если бы этому не препятствовала власть; посещение церкви чиновникам и военным не рекомендуется, но обязательных преследований за собой все же не ведет.

Такая перемена власти по отношению к церкви произошла, конечно, не по ее доброй воле. Она была вытребована верующим народом, который ни в «живую», ни в обновленческую церковь не пошел, а требовательно ждал освобождения законного главы церкви. Выход патриарха из тюрьмы, босого, в одной солдатской шинели и его встреча многотысячной толпой запечатлена рассказами многих очевидцев. Минута была потрясающая. Не смутили глубину народной души и комсомольские богохульства. В ответ на них возникло то тайное исповедничество, которое получило название катакомбной церкви, возникла и вера в чудо: в высветление церковных куполов и икон. Но самым важным для власти и самым убедительным свидетельством того, что вера в народе не умерла и что он не боится признаться в ней, было то, что, заполняя опросные листы, выданные по случаю переписи 1937 года, 2/3 деревенского и 1/3 городского населения признались в своей принадлежности к православной церкви. Вряд ли можно сомневаться в том, что быстрое снижение антирелигиозной пропаганды и допущение явно религиозных и церковных мотивов в беллетристике и лирике военного времени были подсказаны Сталину этой знаменательною переписью.

Религиозный и патриотический подъем оказал советскому правительству во время войны такую большую услугу, что сразу же по ее окончании вернуться к старым приемам борьбы против церкви

было уже невозможно. Но смягчив свое отношение к церкви, советская власть не изменила своего отношения к христианству. Об этом свидетельствуют не только русские авторы, прежде всего проф. Боголепов, но весьма положительно относящийся к патриаршей церкви протестант Шлинк, видный деятель женевского Союза церквей, пробывший довольно долго в России. В обстоятельной статье он сообщает, что преподавание Закона Божия как в школах, так и в церквах все еще остается запрещенным, что среди молодежи, даже и студенческой, наблюдается полная неосведомленность о сущности и истории христианства, что церкви запрещено какое бы то ни было участие в благотворительных организациях, а газетам – помещение объявлений о часах служб. Публичная защита христианства, в особенности в связи с критикой марксизма, по-прежнему находится под угрозой строгих наказаний, в то время как газеты и радио периодически повторяют свои нападки на церковь. Что это значит? Как объяснить эту социально-политическую и идеологическую шизофрению? Очевидно, все тем же типичным для большевизма двурушничеством. Улучшение положения церкви и дарование ей некоторой свободы были продиктованы заботою о поддержании престижа России в Европе, борьба же против христианства – необходимостью превращения советской России в образцовую коммунистическую страну.

Первый шаг к примирению с церковью был вызван тем, что в войне против Германии Россия оказалась союзницей христианской демократии, Америки и Англии. Только учетом этого соседства объяснимо, что в 1942 г. с амвона московских церквей читалось послание митрополита Сергия, начинавшееся с утверждения, что на Россию напал языческий народ, верующий не во Христа, а в созданного больною фантазией генерала Людендорфа Бога, и кончавшееся мольбой, чтобы «Господь Бог спас свой любимый Новый Иерусалим, святую Русь, от языческого нашествия»*.

Главною причиною к продолжению и после войны до некоторой степени либерального отношения власти к церкви надо считать, что большевики, хорошие наблюдатели всего происходящего на Западе, все же поняли, что церковь, и прежде всего католическая, представляет собою немалую политическую силу. Как в Италии (де Гаспери), так и в Германии (Аденауэр) власть сразу же попала в руки христианской демократии. Такому положению вещей надо было, конечно,

*В «Журнале Московской патриархии» (ЖМП) я ни самого послания, ни указания на него не нашел. Цитата заимствована из приготовленной к печати книги проф. Бирнбаума «Östliches und westliches Christentum».

сразу же оказать твердое сопротивление. Но кому поручить борьбу против политического влияния церкви? Поняв, что коммунистическая партия этой задачи не осилит, что на роль троянского коня, могущего изнутри взорвать Ватикан, она по своей иноприродности не годится, большевики и решили выдвинуть против западного христианства христианство восточное и поручить патриарху расправу с «реакционным, состоящим на службе у капитализма» западным христианством.

О правдоподобности этой гипотезы свидетельствуют как постановления Московского совещания восточных церквей в июле 1948 г., так и Конференция церквей и религиозных объединений в СССР в защиту мира в мае 1952 г. На московском совещании были вынесены две резолюции: одна по вопросу об отношении православной церкви к Ватикану, а вторая – к экуменическому движению. Первая резолюция обвиняла римскую церковь – отнюдь не рядовых прихожан – в том, что она «извратила исконное евангельское учение» и превратила Ватикан в центр международных интриг против интересов народа, в особенности славянских народов, «в центр международного фашизма», то есть в организатора братоубийственных войн. Кончается это обвинение молитвенным обращением к «Господу Иисусу Христу», чтобы Он «просветил светом своего божественного учения католическую иерархию и ей помог осознать ту пучину греховного падения, в которую она вовлекла западную церковь использованием ее веры в интересах политической борьбы».

Не менее резка и резолюция по вопросу об отношении православной церкви к экуменическому движению. Это по преимуществу протестантское движение обвиняется в уклонении от искания царства Божия, в подмене этой высшей цели христианства чуждой ему политической работой. Обвиняется протестантизм еще и в упрощении христианского учения, догмата веры «в Господа Иисуса Христа как Сына Божия, которая была, по словам апостола, доступна даже и бесам». Не лишена в этой резолюции интереса и мысль, что протестантизм прежде всего ищет сближения с православием, чтобы усилить антикатолический фронт.

Близкие обеим резолюциям мысли постоянно встречаются на страницах ЖМП за 1948 г. Так, епископ Гермоген Казанский утверждает, что 40 последних лет изобличили Пия X, Бенедикта XV, Пия XI и Пия XII в том, что они участвовали в подготовлении Первой и Второй империалистической войны (ЖМП № 8, 1948 г., стр. 71). Гермогена поддерживает митрополит Сергий: по его мнению, в Европе кандидатами на мировое водительство были Гитлер,

Муссолини и Римский Папа (ЖМП № 9, 1942 г., стр. 52). Само собою разумеется, что в журнале всюду подчеркивается пристрастие католицизма к капиталистическому строю. Опровергать эти обвинения не стоит. Скажу поэтому подробнее только несколько слов об отношении Ватикана к «кровавому капитализму». До чего все, что утверждается в патриархии, неверно или по крайней мере упрощенно – доказывает знаменитая энциклика Пия XI «Quadrogesimo anno»[3*] и послание Пия XII от 3. II. 1944 г. Оставаясь в принципе на позиции частной собственности, оба протестуют против свойственного капитализму унижения государственной власти всемогущими промышленными магнатами, против «империалистических тенденций международного финансового капитала», а также и против «безудержной конкуренции, ведущей к победе бессовестных насилий». Оба папы требуют оздоровления классовой борьбы и признают некоторую близость между христианским и социалистическим понятием собственности. Пий XII допускает не только обобществление средств производства, но даже и отчуждение частной собственности, но, конечно, по справедливой оценке.

Еще более политический характер, чем Московское совещание 1948 г., носила созванная по инициативе патриарха Алексия Конференция церквей и религиозных объединений СССР в защиту мира. Политический характер этой конференции доказывается уже тем, что в президиуме наряду с духовными лицами заседал и представитель «совета Комитета защиты мира», и тем, что конференция по окончании своих работ не преминула послать приветственную телеграмму товарищу Сталину. Вынесенные этой Конференцией резолюции протестовали против ремилитаризации Западной Германии и Японии, против создания Объединенных Наций под американским командованием и, наконец, – чудовищное обвинение – против применения американцами преступных методов ведения бактериологической войны в Южной Корее.

Ведя столь явно политическую борьбу против западной демократии, представители патриаршей церкви, однако, неукоснительно утверждали, что христианство несовместимо с политикой, что оно по природе аполитично, но что, к их глубокому сожалению, только патриаршая церковь подчиняет себя этой истине. Идя, как правильно отмечает Боголепов, по стопам «живой церкви», владыки патриаршей церкви не перестают повторять, что задача христианства состоит исключительно в спасении человеческой души и приготовлении людей, о чем, как выше было указано, заботился и Грозный. Поучениями на эту тему полны проповеди митрополита Николая: «Оберегайте свою душу от вечной смерти и спасайтесь для

вечности». О том же уготовлении себя к вечной жизни и спасении души митрополит говорил при въезде в Америку. Следя за деятельностью этого даровитого министра иностранных дел патриархии, не перестаешь удивляться, с какою легкостью он совмещает в своих речах мистически-аскетическую традицию заволжского старчества с волевым этатизмом Иосифа Волоцкого. При этом его как будто бы не стесняет то, что, защищая власть Грозного, Иосиф защищал власть пусть очень грешного, но все же православного государя, а, защищая советскую власть, он, митрополит Крутицкий, защищает политику откровенно атеистической власти. Говоря это, я искренно пытаюсь не осуждать ни самого патриарха, ни его ближайших сотрудников за то, что обещанную патриархом Тихоном после выхода из тюрьмы лояльность церкви по отношению к государству они превратили в излишнюю услужливость; но и не осуждая, я все же недоуменно спрашиваю: как понять, что, повествуя о приеме Сталиным святейшего патриарха, протопресвитера Колчицкого и его самого, митрополит Николай сообщает, что «беседа была совершенно непринужденною беседой отца с детьми» (ЖМП № 5, 1945 г.). Назвать, да еще без всякого на то принуждения, залитого кровью Сталина отцом святого патриарха – в этом есть нечто устрашающее. Или и впрямь можно согласиться с мнением Бердяева, что стигматизация ложью может быть большею жертвою, чем мученическая смерть.

* * *

Когда в 20-х годах было впервые произнесено неожиданное сопоставление Москвы – третьего Рима с Москвою – Третьим интернационалом, всем было ясно, что его смысл в понимании большевизма как некой кощунственной имитации теократического абсолютизма Грозного. Вместо теократии – идеократия, вместо требуемой государством веры в Бога – исступленное, по приказу, гонение на Него во имя обязательного исповедничества марксизма-ленинизма. Такая же аналогия и в практической сфере. Неограниченная полнота власти ни перед кем и ни за что не ответственного правительства, ставящего себе задачей создание человека определенного типа, и то же полное бесправие населения. Даже и древний обряд перелагался партией на коммунистический лад и стиль.

Все это было страшно, но все это было ясно и потому глубокого соблазна для церкви и для верующего человека в себе не таило. Но вот после войны и выборов патриарха Алексия церковь как бы в благодарность за ее признание и включение в работу государства

приняла на себя задачу осуществления в своем собственном мире идеи третьего Рима. Что это значит? Как это понять?

Нельзя сказать, чтобы термин третьего Рима часто встречался в письменных и устных высказываниях православных иерархов, но для выяснения этого сложного процесса, который происходит в патриаршей церкви, даже и его редкое упоминание имеет некоторое значение: все же оно указывает на то, что видение третьего Рима иногда тенью встает перед глазами патриарха Алексия.

В статье (ЖМП № 3, стр. 21) североамериканский митрополит Вениамин, присутствовавший на выборах патриарха Алексия, признается, что во время собора епископов по избранию патриарха у него возникла мысль: «Не перенес ли Глава Церкви Господь Иисус Христос центр ее в Москву, не суждено ли Первопрестольной исполнить давнее пророчество инока Филофея: Москва – третий Рим»... «А может быть, – продолжает митрополит, – скоро будет создан совещательный центр из представителей всех православных церквей, о чем перед смертью предрекал великий усопший патриарх Сергий в своей замечательной статье о том, что Папа Римский не есть наместник Христа на земле».

Та же тема встречается у епископа Марценкова (ЖМП, сентябрь, 1946): «Москва – третий Рим – символ идеи объединения в противовес папству, с его стремлением к духовному абсолютизму... с его безумным сном о мировом владычестве... Москва – третий Рим, и четвертому не быть, как говорили наши предки в царство Ивана III». Тот же епископ Марценков называет патриарха Сергия тем верховным иерархом, которому «Христос, как некогда Петру, доверил пасти стадо своих овец и агнцев». В упоминании Петра явно звучит тема третьего Рима.

«Православный мир Востока, в ужасе наблюдавший, как низвергнут был христианский крест св. Софии с великого храма Византии – второго Рима, – все упование свое возлагал на православную Москву – третий Рим, как стал называть в те времена русский народ свою столицу» (ЖМП, 1947 г., стр. 11). О том, что это название потеряло смысл, в статье не говорится.

Можно было бы привести еще несколько цитат с упоминанием термина третьего Рима, но дело, конечно, не в употреблении термина, а в усилии реализации его смысла. В деле этой реализации патриархия проявила исключительную энергию. И в печати, и в устных выступлениях своих виднейших деятелей, на приемах иностранных гостей в Москве и на всевозможных церковных съездах и конференциях в Западной Европе, при бесконечных встречах высших представителей Москвы – главным образом митрополита

Николая Крутицкого – с церковными деятелями Запада, в первую очередь с представителями Союза Мировых Церквей в Женеве, все деятели патриархии, хоть и прикровенно, но все же последовательно утверждали Москву как некий третий Рим, выдвигая в качестве своих главных задач исполнение тех требований, что уже Иосиф Волоцкий ставил московскому царству: защиту чистоты христианского ученья, борьбу против ересей, объединение под водительством Москвы сначала всех православных церквей, а затем, с Божией помощью, и всего христианского человечества. «Не далек час, – писалось в 1947 г. в московском журнале (Русские новости. № 10), – как православный Восток прольет свет христианства в западный мир», и дальше в том же духе: «православие не является всего только восточною формою христианства, одним из типов христианского благочестия – оно имеет вселенское значение. Если церковь временно и была принуждена ограничиться ближним Востоком, то это не значит, что такова ее природа, ее любовь охватывает весь мир. Ее сверхприродный мир по своей природе не знает земных границ» (ЖМП, 1947 г., № 1, стр. 50). То, что это не посторонние патриархии голоса, доказывает выступление митрополита Николая Крутицкого вскоре после избрания патриарха Алексия. В своем слове митрополит указывал на то, что восточные православные церкви считают ныне патриарха Москвы и всея Руси главою всего православного восточного мира. Раздавались, к слову сказать, и отдельные голоса, предлагавшие перенести вселенскую патриархию из Константинополя в Москву.

О причинах, которые побудили советское правительство поручить московской патриархии борьбу против первого Рима, уже говорилось. Политическая сторона вопроса в дальнейших комментариях не нуждается, гораздо труднее ответить на вопрос: в каких думах и чувствах, с какими надеждами и под давлением какого страха церковь приняла на себя исполнение данного ей поручения. Ссылка святейшего патриарха Алексия в его первом же послании на слова апостола Павла: «нет власти не от Бога»[4*] вряд ли может быть принята без необходимых комментариев. Оказание нелицеприятной покорности большевистской власти затруднено уже тем, что патриарх Тихон боролся против нее и даже анафематствовал ее. Если безоговорочно принять слова послания апостола Павла к Римл. (13, 1), то придется заключить, что патриарх Тихон противился Божиему установлению; ведь у апостола сказано: «противящийся власти противится Божиему установлению». Принять осуждение патриарха Тихона нельзя, а уклониться от него можно, только поняв, что большевистская диктатура к той власти, о

которой говорит апостол, никакого отношения не имеет. О том, что не всякая власть есть власть, достойная безоговорочного поклонения, говорит блаженный Августин в IV гл. своей знаменитой книги «Civitas Dei»: «Где нет права, там государство не что иное, как разбойничья банда»[5*]. Большевизм не разбойничья банда, но все же он и не власть в смысле апостола Павла. Вопрос об отношении власти к церкви был в последнее время детально разработан протестантским епископом Отто Дибелиусом, мужественным борцом против преследования церкви в восточной зоне. Его исторические и богословские доводы неоспоримо доказывают, что подчинение церкви советской власти, да еще не за страх, а за совесть, никак не может быть оправдано заветом апостола Павла.

Оправдано это подчинение может быть только двумя, как мне кажется, весьма различными соображениями. Первое из них носит чисто религиозный характер. Если бы действительно было доказано, что церковная жизнь в совершении литургии, обрядов крещения и соборования возможна лишь при условии не только безоговорочного, но даже и поощрительного признания власти, то церкви явным образом не осталось бы ничего, кроме лжи во спасение. Ибо вряд ли можно сомневаться в том, что творить христианскую жизнь важнее, чем вести безуспешную борьбу против власти во имя углубленного анализа евангельских текстов и социологически точного определения природы большевизма.

Такое объяснение, а тем самым уже и оправдание политики патриархии, конечно, возможно, но вряд ли оно верно и достаточно. Следя за «Журналом Московской патриархии» и за деятельностью его главных представителей, невольно чувствуешь, что патриаршая церковь отнюдь не только отрицательно относится к власти.

Если можно верить не раз доходившим с разных сторон и до меня слухам, что патриарх Алексий, горячий патриот и утонченный эстет, был по духу своего православия всегда близок к Константину Леонтьеву, то почему бы не допустить гипотезу, что превращение коммунистической диктатуры в европейскую демократию ему неизбежно должно казаться скорее ухудшением, чем улучшением положения церкви в будущей России. Любить Европу ни один приверженец Леонтьева не может, так как любимая этим романтиком и эстетом бурная, живописная и трагическая история на Западе уже предсмертно холодеет, в то время как в России, несмотря на плоскодонный материализм, она по-своему бушует и безумствует. Конечно, в советском царстве процветают насилие, шпионаж и удушение свободного слова, но ведь все это Константин Леонтъев в качестве средств борьбы против растлевающего Запад прогресса

допускал даже и для православной церкви. Близка была бы Леонтьеву, а потому, быть может, близка и патриарху заново поставленная большевиками тема о сближении России с Азией. Конечно, этически и социально Россия сейчас ужасна, но все же не лишена некоторых оснований мысль, что судьбоносная религиозная тема истории раскрывается сейчас Россией. От этой соблазнительной мысли только один шаг до возможной в патриархе боязни, как бы Россия, незадолго до перерождения атеистической коммунистической диктатуры в нечто подобное франковской Испании, не скатилась бы в «демократическое болото», на котором духовно живой церкви уже не построить.

Я ни минуты не настаиваю на правильности этих моих домыслов, но я думаю, что только ими возможно объяснить, а потому до некоторой степени и оправдать уж очень тесное сотрудничество патриархии с советской властью.

Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции

Свою борьбу против демократическо-социалистического правительства Керенского большевики выиграли под красным знаменем научного марксизма, с молитвенником «Коммунистического манифеста» в руках. Отсюда получилась необходимость строго марксистского объяснения их победы. Большевики неплохо справились с этой задачей. Им удалось убедить не только образованных читателей Западной Европы, но и многих известных западноевропейских ученых в том, что Октябрьскую революцию следует считать восстанием бесправных пролетарских масс против властолюбивой буржуазии.

Правильность подобного толкования требует проверки. Прежде всего необходимо помнить, что генеральная репетиция Октябрьской революции произошла еще в 1905 г., что уже тогда были организованы Советы рабочих депутатов. Этот факт неоспоримо доказывает, что большевики уже Россию 1905 года рассматривали как раздираемый классовой борьбой буржуазно-капиталистический строй.

На первый взгляд может показаться, что такого мнения придерживались оба основателя большевистской партии и влиятельнейшие теоретики марксизма – Георгий Плеханов (1857–1918) и Владимир Ленин (1870–1924). При ближайшем рассмотрении становится, однако, очевидным, что ни Плеханов, ни Ленин не считали дореволюционную Россию страной, созревшей для пролетарской революции. Если в их сочинениях это не сразу бросается в глаза, то лишь потому, что они даже свои научные труды всегда писали как партийные идеологи и революционные вожди, что до некоторой степени оправдывается требованием Маркса, чтобы познание мира было его изменением: «Die Welt erkennen heißt sie verändern»[1*].

Придерживавшийся первоначально народнического взгляда Плеханов утверждал, что России не нужно повторять политического развития Запада, так как крестьянская община содержит в себе все элементы, необходимые для немедленного превращения монархии в социалистическое государство. В 1884 г. он отошел от своих прежних единомышленников и быстро превратился в передового идеолога русской социал-демократии. При определении эконо-

мического и социального положения России решающим было для него то, что капитализм в России находится в младенческом возрасте. Но он нисколько не сомневался, что дитя быстро вырастет и что его рост неизбежно подорвет старую Россию, что, поступив в школу капитализма, она быстро доведет свое образование до конца. Как самая молодая капиталистическая держава она тотчас же создаст у себя классовый антагонизм и не замедлит всей мощью своего авторитета занять ведущее место в западноевропейской революции.

Во всех своих надеждах Плеханов потерпел полное разочарование. Русская революция не захотела ждать, пока в России созреет капитализм, который оправдал бы ее присоединение к социалистической революции Запада. Напротив, она сама сделала первый шаг, надеясь, что Европа за нею последует. При таких обстоятельствах Плеханову как последовательному научному марксисту не оставалось ничего иного, как оспаривать порожденную компромиссом между народничеством и марксизмом революционную тактику Ленина, как необоснованную политическую импровизацию без прочного экономического фундамента. Плеханов считал, что Россия созрела еще только для буржуазной революции. Это «еретическое мнение», которое он защищал на страницах своей газеты «Единство», принесло главе научного марксизма не только издевательство большевистской партии, но и год ареста, что ему впоследствии, правда, постарались возместить торжественными государственными похоронами.

Из всего сказанного следует, что Плеханова никак нельзя считать сторонником взгляда, будто бы Октябрьская революция была восстанием пролетарских масс против буржуазии. Так же обстоит дело и с экономически-социологическими взглядами Ленина. В его знаменитом труде «Развитие капитализма в России» (1899) имеется сродное Плеханову утверждение, что Россия в конце XIX века находилась все еще в первой стадии капиталистического развития. Да как оно могло быть иначе, если в ней, согласно Ленину, в 1897 г., т.е. лишь за восемь лет до «пролетарской» революции 1905 г., 80 процентов русского населения состояло из крестьян. Если предположить, что остальные сословия – дворянство, духовенство, свободные профессии, купечество – составляли половину остающихся 20 процентов, то на долю пролетариата остается максимум 10 процентов. В своей книге Ленин, странным образом, вычислил иначе, повысив число пролетариата до 61 процента. Этот статистический расчет удался ему лишь потому, что он для своих целей теоретически расслоил крестьянство, причислив богатых к буржуазии, а бедных к пролетариату. Подобный статистически-социологичес-

кий прием политика Ленина едва ли можно оправдать научно, так как разница – богатый и бедный – имеется в каждом сословии. Бедноты было много не только среди недавно раскрепощенных крестьян, но и среди помещиков, лишенных реформой Александра II дарового крестьянского труда. Случалось, что неработоспособные помещики разорялись дотла, но пролетариями от этого они не становились. Не становились ими и обнищавшие крестьяне, так как и в нищете они оставались людьми, воспитанными церковью, древними обычаями и постоянным хозяйственным общением с природой и животными.

Марксисты это очень хорошо понимали, отсюда и их исконное презрение к крестьянству, обогатившему творчество Достоевского, Толстого, Лескова и многих других русских писателей самыми значительными образами. Плеханов отрицал крестьянство как «тупой, консервативный, приверженный царизму класс». В воспоминаниях марксиста Суханова мы встречаемся с мнением, что для революции было бы лучше, если бы крестьяне не участвовали в ней, а, разорив помещичьи имения, спокойно и удовлетворенно вернулись бы к «идиотизму своего крестьянского жития». В сочинениях Горького, многолетнего партийного товарища Ленина, явственно звучит пренебрежение к крестьянству.

Трудно себе представить, чтобы Ленин не отдавал себе отчета в сомнительности своей статистики и трудности переделки крестьян в пролетариев. То, что он этими трудностями пренебрег, объясняется его уверенностью в том, что время для западноевропейской революции созрело и что Россия в ближайшее время должна будет прийти ей на помощь. Я думаю, что логика ленинской революционной тактики в значительной степени определялась тем, что он считал себя вождем прежде всего западноевропейского пролетариата.

В русской литературе уже нередко указывалось на то, что антимарксистское решение Ленина начать пролетарскую революцию в крестьянской России получило свое благословение непосредственно от Маркса и Энгельса. Это благословение приверженцы Ленина усматривали в ответе, данном обоими основателями научного марксизма на вопрос русской террористки Веры Засулич. Вера Засулич хотела знать, правильно ли готовить в России социалистическую революцию на основах общинной собственности или же следует ждать дальнейшего развития капиталистической формы хозяйства. В своем ответе, напечатанном в предисловии к переводу «Коммунистического манифеста», Маркс писал: «Если русская революция послужит сигналом для рабочего движения на Западе, так что оба движения объединятся, то крестьянско-земельная община мо-

жет послужить исходной точкой для коммунистического развития России». Этими осторожными и слегка скептическими словами оправдывалась, в лучшем случае, попытка Ленина поджечь в Петербурге проложенный через всю Европу запальный шнур, но никак не разжигание коммунистической революции в России. «Сигналом» для Запада октябрьское восстание не стало, после чего, согласно Марксу—Ленину, должно было бы последовать отступление на позиции буржуазной революции. На столь радикальное отступление Ленин не решился, но в качестве временной полумеры все же декретировал новую экономическую политику. Возможно, что, если бы он остался жив, это временное отступление послужило бы началом приближения к плехановским позициям. При Сталине это стало совершенно невозможным. Железной рукой загнал он крестьян в колхозы, где они, перестав быть крестьянами, превратились не в пролетариев, а в крепостных автократически управляемого государственного хозяйства.

Все, что до сих пор было сказано о революционно-социологических воззрениях Плеханова и Ленина, достаточно убеждает в том, что даже этим главным теоретикам марксизма Октябрьская революция никак не представлялась пролетарским восстанием против буржуазии. Да и как бы это было возможно, если в России, в социологически точном смысле этих терминов, никогда не существовало ни буржуазии, ни пролетариата. Макс Вебер, Вернер Зомбарт, Гёц Брифс, Гротгейзен, как и ряд других ученых, давно уже выяснили, что буржуазия является поздним и весьма сложным результатом западноевропейского исторического развития. Образованию ее содействовали античное естественное право, jus gentium римских юристов[2*], индивидуализм Возрождения, учение кальвинизма о предопределении и, наконец, вера в свободу и величие человека, зародившаяся в Англии накануне Великой французской революции, и многое другое. Все эти предпосылки совершенно отсутствуют в русской истории. Россия мало что унаследовала от Рима, она не пережила ни Возрождения, ни Реформации, ни просветительной Французской революции, создавшей современное понятие общества и вложившей государственную власть в руки среднего сословия.

Понятие «среднего сословия» наталкивает нас на дальнейшую, крайне существенную проблему русской социологии. Понятие «среднего сословия», или среднего класса, русскому уху непривычно, потому что до освобождения крестьян и иных либеральных реформ Александра II Россия была страной социальных крайностей, не знающей социальной середины. Процесс образования этой

середины начинается лишь в пореформенной России, когда стало возможным мечтать о политической демократии. Начавшееся зарождение третьесословной буржуазии встретило мало сочувствия и много трудностей, что прежде всего объясняется тем, что ему надлежало объединить в себе не только весьма разные, но и совершенно разнородные слои дореформенной России. В чуждом им поначалу мире торговли и промышленности искали спасения, с одной стороны, дети и внуки разоренных крестьянской реформой дворян, с другой – потомки бывших крепостных, которые, получив землю, были лишены возможности ее доходной обработки. Многое в русской революции объясняется тем, что среднесословный буржуа появился в России как чужеродный элемент, который под враждебными взглядами разоряющегося дворянства и экономически неустроенного мужика должен был создавать свой собственный мир.

В воспоминаниях графа Витте, одного из значительнейших русских политиков XX столетия, имеется интересное доказательство того, что в России еще не существовало классово сознательной буржуазии. Назначенный, несмотря на протест дворян-помещиков, считавших его односторонним защитником финансового капитала, в 1892 г. на пост министра финансов, граф Витте принялся создавать класс буржуазии, недостающий ему для проведения в жизнь намеченных планов. В 1903 г. он писал русскому биржевому комитету: «Постарайтесь чаще встречаться. Создайте собственный орган печати. Попытайтесь оказать влияние на общественное мнение. Заведите постоянную канцелярию или иное учреждение, которым вы будете спаяны между собой. Если вы сумеете достаточно убедительно представить ваши доводы правительству, вы быстро добьетесь удовлетворения ваших желаний».

Эта министерская инструкция, пытающаяся объединить в классово сознательное сословие владельцев торговых фирм и собственников-промышленников, может служить явным доказательством того, что за два года до революции 1905 г., когда пролетариат «впервые осмелился восстать против буржуазии», таковой, в подлинном значении этого слова, в России еще не существовало. С правильностью подобного утверждения соглашается даже Гитерман в своей «Истории России», явно склонный к оправданию коммунистической революции. В ряде факторов, задержавших развитие капитализма в России, Гитерман упоминает и «отсутствие классово сознательной буржуазии».

Дальнейшую весьма существенную причину медленной консолидации предпринимателей в классово сознательную буржуазию следует искать в том, что резкая марксистская критика капитали-

стического мира стала известна в России задолго до того, как капитализм получил возможность проникнуть в нее. Опубликованный Марксом в 1848 г. «Коммунистический манифест» был уже в 1860 г., т.е. за год до освобождения крестьян, переведен Бакуниным на русский язык и издан лондонской типографией Герцена. В 1872 г. первый том «Капитала» появился в Петербурге. Благодаря этому интересу к Карлу Марксу, которого передовые русские революционеры в Лондоне знали и лично, идеи либерализма и свободной торговли попали в Россию уже критически разложенными и опороченными, что, конечно, не могло не повредить их развитию.

Аналогично обстоит дело и с пролетариатом. Уже попытка Ленина создать нужный для революции пролетариат, – по рецепту Петра Верховенского, – из крестьянской среды, говорит за то, что классово сознательного пролетариата в России не было. Быстрый рост индустриализации России и связанное с этим увеличение на фабриках числа сезонных рабочих из крестьян, несомненно, сближало последних с рабочими и горожанами. Но настоящими пролетариями эти только что брошенные в закипающий котел капитализма крестьяне все же не становились. Этому препятствовала, как уже было сказано, их особая крестьянская стать.

Что русские рабочие не были пролетариями, совсем не значит, что они не были революционерами. Сквозь всю историю России, нередко соприкасаясь с темой разбойничества, красной нитью проходит тема крестьянских восстаний. Всегда и все преувеличивавший Бакунин утверждал, что единственно подлинный революционер в России – это разбойник. Что это не так, доказывать не будем; в революционной борьбе было и небольшое число самых настоящих, выкованных марксизмом, воспитанных подпольной работой в социал-демократической партии стойких революционеров. Вопрос только в том, как социологически рассматривать эту рабочую элиту: как авангард русского пролетариата или как резерв русской революционной интеллигенции, как защитников рабочих интересов или как провозвестников социальных идей?

В качестве главного свидетеля правильности того мнения, что в России незадолго до наших дней никакой буржуазии не существовало, можно сослаться на русскую литературу, которая больше всех остальных занималась социальными вопросами. Она полна описаний быстро разоряющихся дворянских поместий, запущенных садов и парков, поросших тиной прудов, печали и раздумья (Тургенев), веры и неверия русского духовенства (Лесков), крестьянской нужды (от Радищева до Чехова), но описаний буржуазии и пролетариата в ней нет. Островский изображал в своих пьесах русское

купечество с его жаждой наживы, безудержностью, фарисейской моралью, с его борьбой за старую Россию или за ее европеизацию, но анализа классовой борьбы у него не найти. Белинский называл мир Островского «темным царством»[3*], но «мраком Средневековья» европейская буржуазия никогда не страдала. Все ее ошибки были результатом ее веры в просвещение и прогресс.

Как буржуазия, так и пролетариат не нашли себе ни толкователя, ни певца. Часто высказываемое мнение, что Горький был таковым, ошибочно. Его босяки и бродяги едва ли имеют что-либо общее с западноевропейским пролетариатом уже потому, что пролетарии целый день работают на заводах, в то время как бродяги Горького целыми ночами философствуют у разложенных костров. Что касается их мировоззрения, то они, подобно своему творцу, скорее анархисты-индивидуалисты, чем социалисты. В афористике их речей слышится скорее поэтическое слово Ницше, чем научное – Карла Маркса. Если ближе присмотреться, то почти все они родом из гнезда атеистических богоискателей Достоевского. Представить их себе действенными членами социалистического интернационала – совершенно невозможно.

Но если не пролетариат, то кто же осуществил русскую революцию? Правилен только один ответ: революционная интеллигенция, рожденная духом Петровских преобразований. До победы над Наполеоном она представляла собою весьма тонкий слой образованных людей. И лишь после реформ Александра II она начинает вырастать в политически активную силу. Александр Герцен как-то сказал, что отношение славянофилов к западникам напоминает голову Януса: профили обращены в противоположные стороны, но сердце бьется единою мечтою об освобождении крестьян. Этого освобождения славянофилы ждали от царя, западники – от революции. Александр II опередил революционеров, но его реформа не удовлетворила радикальные круги: они решили, что она была осуществлена скорее в интересах помещиков, чем крестьян, и ответили на нее убийством Александра II. Это убийство послужило началом той западнически-интеллигентской революции, последним словом которой оказался большевизм.

Что же, однако, представляет собой интеллигенция в социологически точном понимании этого слова? Интеллигентный человек и интеллигент для русского уха отнюдь не одно и то же. Не каждого, даже весьма образованного ученого и великого художника, отнесем мы к интеллигенции. Мережковский очень правильно указал на то, что Достоевский, так беспощадно описавший интеллигенцию в «Бесах», все же интеллигент, а Толстой – нет. Причина

в том, что в жизни и творчестве Достоевского чувствуется страстная заинтересованность в вопросах социальной жизни; не случайно же примкнул он в молодости к кружку Петрашевского и был приговорен к смертной казни. Несомненно, и Толстой всю жизнь мучился вопросами социальной правды. Но его муки не носили характера общественного интереса, а были скорей личной этически-религиозной проблемой. Наркомпрос Луначарский по поводу столетия со дня рождения Толстого правильно указал на то, что Толстого следует чествовать как критика и предателя своего класса, но не как подготовителя и тем более не как попутчика революции.

По мнению Г.П. Федотова, нельзя причислять к интеллигенции и консервативного богослова Хомякова, хотя он в своем известном стихотворении и говорил о черной неправде русских судов и о клейме рабства на челе России. Нельзя считать интеллигентами как мистика Гоголя, так и антидемократа-византийца Леонтьева. Все эти исключительно интеллигентные и значительные люди не принадлежат к интеллигенции в русском значении этого слова. Но к ней относится, несмотря на свои христианские воззрения, Владимир Соловьёв. Его публичная лекция, закончившаяся требованием помилования убийц Александра II, его критика социальной пассивности русского православия, его блестящая полемика против клерикального национализма второго поколения славянофилов дают ему на это бесспорное право. Несмотря на свой агрессивный католицизм, к интеллигенции относится и историософ Чаадаев благодаря своим резким нападкам на русскую историю за ее враждебное отношение к Европе.

Из приведенных примеров ясно, что интеллигентом является, таким образом, каждый, кто жертвенно борется за превращение монархии в правовое государство, независимо от степени своего образования. В различных интеллигентских организациях можно было встретить оппозиционных профессоров, радикальных адвокатов, офицеров, земских врачей, журналистов и большое количество студентов, освистывавших консервативного профессора при его появлении в аудитории, а также наборщиков либеральных газет, которых и за десять рублей месячной прибавки нельзя было сманить на работу в реакционных издательствах.

Своеобразный облик революционной интеллигенции социологически трудно определим. Было бы ясно неправильно понимать ее как сословие или класс, так как типичным для нее свойством всегда было объединение в себе людей всех сословий и классов. Самое точное, по-моему, определение слова «интеллигенция» предложил почти сто лет тому назад известный историк русской литературы

Анненков. «Интеллигенция представляет собою как бы воюющий орден, который не имел никакого письменного устава, но знал всех своих членов, рассеянных по лицу пространной земли нашей, и который все-таки стоял по какому-то соглашению, никем в сущности не возбужденному, поперек всего течения современной ему жизни, мешая ей вполне разгуляться, ненавидимый одними и страстно любимый другими»*.

Характерною чертою этого воинственного ордена было участие в нем очень большого процента дворян, и не только в начале движения, но и до самого конца. Так называемых «кающихся дворян» можно по праву считать дрожжами революции. В своих воспоминаниях князь Петр Кропоткин рассказывает о том, как он и его современники страдали от того, что их отцы, почитатели Вольтера и Дидро, спокойно приказывали пороть на конюшнях крепостных. Из многих свидетельств видно, что дворянская молодежь шла в революцию от невозможности как в идейном, так и в бытовом отношении жить одновременно в двух столетиях. Из этих, первоначально этических, мотивов возникло народничество, первым политическим объединением которого была «Земля и воля». Основанная в 1868 г., она была реорганизована в 1877 г. и два года спустя прекратила свое существование.

Свою политическую деятельность народники начали с «хождения в народ». Они шли в народ в надежде принести ему свободу. Свыше двух тысяч молодых мужчин и женщин, переодетых рабочими, двинулись одновременно на Поволжье, Уральские горы и в иные отдаленные края России, чтобы начать свою освободительную агитацию среди крестьян и ремесленников. Многим из них пришлось плохо. По неловкости, с которой спасители народа принимались за непривычную им сельскую работу, крестьяне без труда обнаруживали в них сыновей и дочерей своих господ и, полные подозрения, доносили на них полиции, что приводило к их арестам и ссылке. Но несмотря на это, народники не прекращали своей деятельности, надеясь, что в конце концов дело обернется в их пользу. Поистине потрясающая картина: дочери и сыновья богатых и образованных родителей отказывались от счастья и радостей жизни, уготованных им судьбой, и возлагали на себя крест тяжкого отречения и даже смерти. Становится понятным, почему первых народников называли «подвижниками революции».

Агитация народников смолкла в России, как глас вопиющего в пустыне. Все громче раздавались требования заменить бессильное

---

*Цит. по: *Ветринский Ф.Ч.* Герцен. СПб., 1908. С. 107.

слово – делом. Но единственным казавшимся возможным действием был террор. Борьба за этот путь угрожала партии расколом. Для выяснения этих осложнений и для принятия окончательного решения в 1879 г. была созвана тайная партийная конференция. Оказалось, что большинство стояло за террор и организацию новой партии. После долгой борьбы новая партия была создана под именем «Народная воля».

Ярким представителем меньшинства был Георгий Плеханов. Как последовательный марксист, он держался того мнения, что история движется по определенным экономически зависимым законам и что ее творят не отдельные личности, а классы. Эти доводы против террора привели к разрыву Плеханова с народниками, и в 1886 г. он основал в Швейцарии группу «Освобождение труда». Эта группа носила явно социал-демократический характер и со временем превратилась в русскую социал-демократическую партию.

Вновь созданная группа «Народной воли» немедленно приступила к работе. Первым ее решением было отказаться от всех покушений на высших чиновников и со всей энергией приступить к подготовке убийства Александра II. После семи неудавшихся покушений удалось восьмое – 1 (13) марта 1881 г. За две недели до убийства министр Лорис-Меликов объявил о намерении царя дать подданным конституционные права.

В начале XX века террор революционных партий неоднократно пытался принудить монархию к капитуляции. Были убиты:

1901 год – министр Боголепов,
1902 год – министр Сипягин,
1904 год – министр Плеве,
1905 год – великий князь Сергей Александрович,
1911 год – премьер-министр Столыпин.

Как ни ужасен, как ни слеп был этот террор, но его, особенно в сравнении с большевистским, все же можно понять и, до некоторой степени, простить. В отличие от марксистов, народники верили в значение личности в истории, а потому и в то, что убийством повинных людей возможно добиться освобождения народа от непосильного бремени унижения и нужды. Защищали народники террор лишь как последнее средство, допустимое только в случаях, когда ничто иное не могло принести желаемого успеха.

Показательно, что члены террористической организации, убившие Александра II, страстно протестовали против почти одновременного убийства в демократической Америке президента Джеймса

Гарфилда. Морально наиболее ответственные народники-террористы ясно сознавали, что каждый террористический акт является виной, оправдываемой лишь готовностью пожертвовать собственной жизнью.

Психология самопожертвования нередко стояла у террористов «Народной воли» и социалистов-революционеров на первом плане. В своем романе «В розовом блеске» Ремизов описывает молодую девушку, которая всегда думала о своей жертвенной смерти, но никогда не думала об убийстве другого человека. Еще показательнее рассказ известного социалиста-революционера об отказе партии одному из своих членов, решившему по личным причинам покончить с собой и вызвавшемуся перед своим уходом из жизни убить осужденного партией на смерть чиновника; ему было отказано на том основании, что это не будет жертвой, а где нет жертвы, там нет и помощи. О таком же понимании террора говорят и слова рабочего, отказавшегося от возложенного на него выполнения террористического акта: «У меня нет на это права, так как до вступления в партию я вел плохую жизнь – пил и гулял. А на такое дело надо идти с чистыми руками».

Особенно ясное представление о моральном своеобразии добольшевистского террора дают «Воспоминания» Бориса Савинкова, в которых глава «Боевой организации» описывает убийство великого князя Сергея Александровича Иваном Каляевым. Каляев был человеком высокой нравственности, не чуждым тоски по религиозной вере. Он не был христианином, но любил облик Христа и часто носил с собой Евангелие. Он знал, что убийство – грех, и все же чувствовал себя обязанным убить великого князя. Ожидая с бомбой в руке появления великокняжеской коляски, Каляев, увидев рядом с великим князем его жену и детей, не задумываясь ни минуты, опустил уже занесенную руку, решив отложить покушение.

В тюрьме его посетила великая княгиня и принесла ему Евангелие и икону Спасителя. Растроганный, он принял подарки как знак ее благодарности за то, что он пощадил ее и детей. Конечно, не каждый террорист «Народной воли» или партии социалистов-революционеров был Каляевым, но нечто каляевское было свойственно всему террористическому движению народников.

Совсем иное дело – террор большевизма. В многолетних дискуссиях между народниками и марксистами социал-демократы всегда стояли на той точке зрения, что террор нецелесообразен. Это утверждение было, вероятно, одной из главных причин их победы над разочарованными в своей тактике народниками. После победы над Временным правительством большевики, однако, резко изме-

нили свое мнение. Не отказываясь от своего убеждения, что применение террора по отношению к отдельным лицам нецелесообразно, они превратили его в весьма действенное средство в классовой борьбе. Громадная разница между народническим и большевистским террором заключается в том, что представители народнического социализма убивали министров в убеждении, что они виновники народного несчастья, большевики же, не признающие свободы воли, а потому и нравственной ответственности человека за свои поступки, изничтожали и изничтожают своих врагов не за содеянные ими преступления, а в порядке ликвидации непригодного для постройки нового мира социологического материала. Дальнейшая, весьма существенная разница между добольшевистским террором народников и правительственным террором большевиков состоит в том, что безвластные народники боролись против всесильного правительства и расплачивались за это жизнью, – большевики же казнили сотни тысяч беззащитных людей в сознании своей неограниченной власти и без всякого риска для самих себя.

Я знаю и помню, что большинство большевистских вождей некогда и сами жертвенно рисковали своей жизнью, что многие из них попали в Петербург прямо из тюрьмы и ссылки. Но это прошлое ни в коем случае не оправдывает их: как некогда преследуемые борцы за свободу они, придя к власти, должны были бы помнить о ней. Причину их преступного беспамятства надо искать, конечно, в нигилистической метафизике большевистского марксизма.

Октябрьскую революцию неправильно считать, как это часто делают, естественным развитием «Февраля». Сформулированные Лениным принципы большевистской партии были провозглашены уже в 70-х годах прошлого столетия, как будет еще показано ниже.

Изучая историю большевизма, нельзя не поставить вопроса: неужели у царского правительства не было никакой возможности вовлечь интеллигенцию в свою работу и, поручив ей выполнение определенных задач по устройству народной жизни, избавить ее от ее действительно «беспочвенных мечтаний». Ответить на этот вопрос нелегко, но не поставить его невозможно. Бессмысленным он может показаться только тем, для кого возможное и необходимое абсолютно совпадают, что заключает в себе отрицание активного участия человека в устройстве мира.

Не разделяя такого пессимизма, можно, думается, утверждать, что своевременное включение идеалистической и жертвенно настроенной интеллигенции в работу государственного аппарата могло бы изменить путь России. К несчастью, царское правительство не смогло переставить стрелку на революционном пути, чем

и загнало интеллигенцию в подполье, из которого 20 лет спустя после освобождения крестьян была брошена смертоносная бомба в Александра II. Нездоровым духом подполья, духом утопии, партийно-политической полемики и непониманием реальной действительности объясняется то, что во «Всероссийском Совете рабочих, солдатских и крестьянских депутатов», образованном в 1917 г., оказалось семь враждующих между собой социалистических партий.

Борьба монархии с западнической интеллигенцией и ее либеральным понятием свободы была, однако, обусловлена не только слепой и злой волей, но – в более глубоком плане – и тем, что исповедующая христианство монархия не могла мыслить свободу в отрыве от освобождающей истины, ибо сказано: «И познайте истину, и истина сделает вас свободными» (Иоанн, 8, 31-32). Исходя из такого сущностного понимания свободы, монархия и по совести, и по разуму должна была считать ее оторванное от всякой истины интеллигентское понимание чистым произволом.

Мое объяснение того, почему синодальная церковь ни разу не возвысила своего голоса в защиту свободы, не есть ее оправдание. Не подлежит сомнению, что если бы она не взяла с самого начала все свободолюбивое движение под подозрение как преступление против России, а попыталась бы указать правительству пути осуществления христианской свободы в государственной и социально-экономической жизни, то Россия не дошла бы до революции.

О возможности такого счастливого развития после 1905 г. озабоченно думали многие философы, социологи и общественные деятели. Под председательством Мережковского в Петербурге было создано очень активное «Религиозно-философское общество», задавшееся целью организовать регулярные встречи между обеспокоенными политическим положением в России представителями церкви и свободной от узкопартийного радикализма общественностью. Но было уже поздно: центробежные силы клерикальной реакции и партийной интеллигентской непримиримости одержали верх над примиренчеством центростремительных сил.

Провозгласив социальное и философское учение Карла Маркса абсолютной истиной, требующей к себе исповеднического отношения, и превратив тем самым большевистскую партию в лжецерковь, Ленин уже в 1902–1903 гг. предопределил окончательное лицо революции.

Как было уже сказано, большевизм вспыхнул над Россией не внезапно. У Ленина был ряд предшественников. Самым значительным из них надо считать родившегося в 1844 г. Петра Ткачева. Свои общественно-критические и революционно-тактические

взгляды Ткачёв, называвший себя первым марксистом, защищал в «Набате», издаваемом им с 1875 по 1881 г. в Женеве. Его своеобразный анализ социальной структуры России был, бесспорно, верен. Он первый высказал мысль, что в России нет ни фабричного пролетариата, ни буржуазии, что страдающий народ и деспотическое правительство стоят в ней лицом к лицу, лишенные примиряющего посредничества среднего сословия. Считая, при наличии таких условий, решительно бесполезным создание массовой революционной организации рабочих, он безоговорочно защищал идею сплоченной, централистически организованной партии, которая, не гнушаясь насилием, применяла бы его не только во время революции, но и после ее победного окончания. Совершенно в духе ленинской теории Ткачёв предостерегал против разрушения государственного аппарата противника. Ему казалось более целесообразным, победив этот аппарат изнутри, использовать его для постройки нового мира. Эта идея внешне формальной непрерывности государственной власти была полной противоположностью анархизму Бакунина.

Вторым лицом в галерее ленинских предков следует назвать Сергея Нечаева, бывшего скорей практиком революции, чем ее идеологом. Ярый поклонник Макиавелли, идеи которого он, правда, сильно упрощал, Нечаев организовывал маленькие засекреченные кружки революционеров, по пяти человек в каждом, таинственно намекая, что вся Россия минирована подобными кружками. Человек невероятной энергии, но и лишенный всякой морали, он утверждал, что революционеру все позволено и ничего не запрещено. Убить ищущего собственных путей партийного товарища, обвинив его в шпионаже, не представляло для него никакого затруднения.

Как ни странно, этот холодный политик был одновременно весьма восторженным человеком, что связывало его с Бакуниным. В программе «Катехизис революционера», составленной Нечаевым при участии Бакунина, на первом месте стоят не экономические, а духовные требования: борьба с Богом, освобождение женщины от ига брака и государственное воспитание детей. Но еще показательнее этой программы последовательно продуманная Нечаевым тактика революционной борьбы с выраженным в ней недоверием к народу. Нечаев, как позже и Ленин, утверждал, что народ собственными силами никогда не совершит революции. Дорога к свободе может быть проложена лишь путем насилия над народной волей. По мнению Нечаева, просветительный реформизм и эволюционизм «лишь снотворное для ума и сердца» и потому ни к чему не

приводят. Отсюда вывод – не дожидаясь революции снизу, организовать ее сверху.

Носителем этой революции Нечаев представлял себе тайное общество профессиональных революционеров. Образ такого революционера описан в «Катехизисе» с типично бакунинской страстностью. Революционер – это обреченный. Для него не должно существовать ни личных интересов, ни любовных переживаний, ни собственности, ни даже собственного имени. Все его существо должно быть одержимо одной целью, одной мыслью, одной страстью: Революцией... Он беспощадный враг всего цивилизованного мира, он живет в нем с единой целью – его разрушения. Он ненавидит и презирает общественную мораль своей эпохи... Все, что революция поощряет, – нравственно; все, что ей препятствует, – безнравственно.

Третьим, более значительным предшественником Ленина надо считать анархиста Бакунина*. Бакунин, составивший вместе с Нечаевым «Катехизис революционера», от которого он впоследствии отказался, был по своему размеру совсем другим человеком, чем Ткачёв и Нечаев. Изучая жизнь Бакунина, не знавшего иной родины, кроме баррикад (он принимал деятельное участие во всех революциях и был трижды приговорен к смерти – в Австрии, Германии и России), невольно приходишь к выводу, что политическая революция была для него лишь символом более глубокой борьбы человека с Богом. Правильность такого предположения подкрепляется его восхвалением сатаны («Бог и государство») как первого революционера, восставшего против уготовленного человеку Господом Богом рабства. Как путь к этому освобождению Бакунин восторженно приветствовал разрушение. Самые значительные из его речей пылают огнем, испепеляющим все практические планы социалистического строительства. Характерно, что Бакунин всегда и всюду предъявлял одни и те же требования. Все к тому же призывал он и славянский конгресс в Праге, и саксонских коммунистов в Дрездене: «Вы должны отдаться революции полностью и безоговорочно... Вы должны стать огнем, чтобы творить чудеса... Будьте грозовой тучей всех нас освобождающей революции».

*Известно, что непосредственно после захвата власти большевистское правительство не только теоретически, но и с оружием в руках боролось с анархистами, засевшими в одном из московских домов. Этот факт не отвергает моего тезиса. Ведь большевики арестовывали и ссылали и социал-демократов, несмотря на то, что они сами, как доказано, были выходцами из гнезда социал-демократов. Борьба с отцами и дедами относится, по существу, к революционной психологии.

Хотя слово о перманентной революции и не принадлежит Бакунину, нельзя себе представить революционера, для которого оно было бы характернее, чем для Михаила Бакунина. Мысль о конце революции или хотя бы о ее длительной передышке была для Бакунина непереносимой, что делало его в глазах даже самых близких соратников опасным для дела вождем. Этим объясняются известные слова французского революционера Коссидьера: «Что за человек! В первый день революции он неоценим, но во второй его следовало бы, собственно, расстрелять».

Вдумываясь в сущность бакунинского разрушительства, нельзя не почувствовать, что за его революционной политикой скрывается вера в творческую силу хаоса, а за его атеизмом – мрачная вера в Разум: «Доверимся вечному Разуму, лишь потому всеразрушающему, что он непостижимым образом таит в себе источник жизни и созидания». Это скорей похоже на позднего Шеллинга, чем на Карла Маркса, вместе с которым Бакунин основал Первый Интернационал, из которого впоследствии Бакунин был исключен.

Сущность верования русского революционного ордена можно охарактеризовать двумя словами: «Европа и Свобода». В политических идеях Ткачёва, Нечаева и Бакунина впервые зарождается предательство этих идеалов, кульминирующее в ленинской концепции большевистской партии. Захват власти Лениным нанес русской интеллигенции смертельный удар. Многие ее представители ушли в эмиграцию. Наиболее значительные и непреклонные из оставшихся в Советской России были сосланы или расстреляны. Остальные применились к новому миру, лишь немногие – по убеждению, большинство из-за тяжелой нужды. Высший идеал интеллигенции всех партий и направлений – Учредительное собрание – было хотя и созвано (1918 г.), но тотчас же и распущено, так как в нем большинство голосов получили не большевики, а социалисты-революционеры (из 707 депутатских мест коммунисты получили лишь 175). С роспуском Учредительного собрания начинается последовательное проведение в жизнь тех антидемократических ткачевских принципов, что были провозглашены Лениным еще в 1902–1903 гг.

В отличие от социалистов-народников и социал-демократов европейского образца, Ленин не считал, что главная роль в революции должна принадлежать народу, в частности, пролетариату. Еще с юношеских лет он твердо верил в то, что лично ему открыта абсолютная истина. Этой истине и надлежит подчинить пролетариат, склонный ограничиваться чисто экономическими, профсоюзными требованиями. Дело революции может быть выиграно лишь «про-

фессиональными революционерами», крепко спаянными в иерархически построенную и централистически организованную партию.

Такая структура партии вела за собой необходимость строить новую Россию не на демократических, а на бюрократических началах. В качестве переходного строя Ленин выдвигал диктатуру пролетариата. Насколько странным все это показалось даже близким Ленину социалистам, видно из дискуссионного замечания Троцкого на съезде 1902–1903 гг.: «Ленин хочет, собственно, не диктатуры пролетариата, а диктатуру над пролетариатом». В ответ на ленинскую статью «Шаг вперед, два шага назад» (1904 г.) встречаются еще более резкие слова того же Троцкого: «Если бы Ленин пришел к власти, то он обвинил бы перед Трибуналом все движение пролетариата в умеренности, причем львиная голова Маркса первая скатилась бы под ударом гильотины».

Во главе нечаевской программы стоят, как было уже сказано выше, скорее богоборческие, чем экономические требования. Своим определением веры в Бога как «труположества» Ленин далеко опередил нечаевский аморализм, чем и объясняются поистине преступные способы борьбы с верой и Церковью, в особенности в первые годы большевистской революции.

Насколько явно в мышлении и в действиях Ленина выступают ткачевский фашизм и аморальность Нечаева, настолько трудно уловить в них связь ленинского и бакунинского разрушительства. Бакунинская всеразрушительная тактика была Ленину близка, но почти мистическую веру Бакунина в творческие силы хаоса Ленин, конечно, не знал. Для углубленного понимания бакунинской темы в большевистской революционной тактике нелишне дать себе отчет в том, что праотец разрушения, сатана, именуется Церковью подражателем Господа Бога – Imitator Dei. Этой разрушительной имитацией и пользовался Ленин. Для уничтожения Христовой Церкви была создана красная. Для уничтожения старой, кадровой армии была организована «Красная гвардия», милиция, а затем Красная армия. Ради разрушения старой, для многих коммунистов родной направленческой литературы (Горький и его окружение) громогласным Маяковским был создан новый футуристический фронт. Причем характерно, что во всех новшествах оставались приспособленные к новому положению вещей элементы старых форм: ведь даже и коммунистическая партия имитировала церковные обряды.

Все сказанное неопровержимо доказывает, что русская интеллигенция трагически заблудилась на своем пути. Ее страстное желание свободы выродилось, как это уже предсказывал Достоевский, в свободоненавистническую деспотию. В первые после большевистской

революции годы Москва скорее напоминала Москву XVII века, чем Европу. Да и сейчас, несмотря на американские небоскребы, она далека от свободолюбивого Запада и по своему духу напоминает скорее раскрепощенную теократию Ивана IV, чем тот демократический строй, за который более ста лет боролась русская интеллигенция.

Утверждение этого бросающегося в глаза сходства ни в коем случае не является тем почти слепым отождествлением царизма с большевизмом, которым часто грешат западноевропейские публицисты. По их мнению, большевизм есть в сущности не что иное, как вполне понятное и последовательное продолжение царского режима: уже при царе подчиненная государству Церковь осталась подчиненной ему и при большевизме; характерный для монархии империализм естественно удержался и в советском государстве; как царская Россия не признавала свободы совести, особенно в области политики (даже проповеднические сочинения Толстого должны были печататься за границей), так же наследственно не признает ее и большевистская. Словом, все осталось по-старому.

Явное заблуждение подобных полемических сопоставлений можно было бы легко доказать неоспоримыми фактами и точными цифрами. Но дело не в единичных фактах и не в логических доказательствах. Дело в непонимании глубокой разницы между недостатками и преступлениями монархии и недостатками и преступлениями Советского Союза. Разница эта заключается в том, что монархию, исповедовавшую православие, и можно, и должно упрекать в содеянных ею тяжелых грехах, так как грех – основная категория христианского сознания. Упрекать же большевизм за греховность его убеждений и действий – бессмысленно, так как последовательное материалистическое сознание не знает понятия греха. В этой неупрекаемости большевизма, которую он сам считает своей безупречностью, состоит его тягчайшая вина перед Россией и человечеством. Монархия не давала России свободы по своему нравственному несовершенству, большевизм же держит ее в рабстве, уверенный в абсолютном совершенстве своего научного миросозерцания и своих политических убеждений.

Число интеллигенции в старом смысле в Советской России в настоящее время весьма незначительно. То, что за границей считается новой советской интеллигенцией, является полной противоположностью тому, чем были рыцари интеллигентского ордена. Старые интеллигенты были профессионалами идеологических построений и явными дилетантами в практической жизни. Представители советской интеллигенции большей частью только «спе-

цы». Спрашивается: есть ли у похороненной Лениным русской интеллигенции старого стиля еще шанс на воскресение? Можно ли, варьируя известное изречение, воскликнуть: «Русская интеллигенция умерла, да здравствует интеллигенция!»? Подробный ответ на этот судьбоносный вопрос русского будущего завел бы слишком далеко. И потому лишь вкратце: да, старая интеллигенция должна воскреснуть, но воскреснуть в новом облике. Не только России, но и всем европейским странам нужна элита людей, бескорыстно пекущаяся о страданиях униженных и оскорбленных, которых еще очень много в мире, строящая свою жизнь на исповедании правды, готовая на лишения и жертвы. Вот черты старой интеллигенции, которые должны вернуться в русскую жизнь. Дух же утопизма, дилетантского распорядительства в областях жизни, в которых ничего не понимаешь, и легкомысленной веры в то, что истины изобретаются философами, социологами и экономистами, а не даруются свыше, должен исчезнуть.

Образ Алеши Карамазова, посланца Церкви и монастыря на служение миру, еще не воплощен в русской жизни. Это воплощение – задача будущего.

Для ее успешного разрешения надо отдавать себе отчет в том, что христианской политики никогда не было и никогда не будет. Но невозможность христианской политики, о которой могут мечтать лишь утописты, не отрицает трезвой политики христиан, задача которой не воссоздание святой Руси, а строительство истинно гуманной, заботящейся о каждом человеке, ответственной в правовом и моральном отношении, далекой и от злой борьбы интересов, и от слепой партийной ненависти *демократии*.

«Бесы» и большевистская революция

О большевистской революции написано несметное количество умных статей и солидных исследований. Но никто из авторов этих работ не превзошел по глубине мысли пророческих раздумий Достоевского о метафизических основах большевизма.

Живя в 1867 г. за границей, Достоевский с тревогой всматривался во все происходящее на родине. И чем больше он всматривался, тем настойчивее укреплялась в нем мысль о неизбежности столкновения между «европейским антихристом» и «русским Христом». Волновала его больше всего мысль, не заразится ли Россия западными ядами атеизма, позитивизма и социализма.

В этих размышлениях застал Достоевского приехавший в Дрезден брат его жены, Анны Григорьевны, студент Петровско-Разумовской академии. Под влиянием его живых рассказов у Достоевского родилась мысль написать роман о студенческом движении и выдвинуть на первый план фигуру студента Иванова, который, по рассказам шурина, играл в движении большую роль. Узнав впоследствии, что Иванов, названный в романе Шатовым, был убит Нечаевым, Достоевский поразился этим фактом как сбывшимся предсказанием. Убедившись, что он не оторвался от России, что чувствует биение ее пульса, Достоевский окончательно решил засесть за роман-памфлет и показать в нем, как «бесы вышли из русского человека и вошли в стадо свиней»[1*].

К счастью для русской литературы, Достоевский своего романа-памфлета, центральной фигурой которого должен был стать Нечаев-Верховенский, не написал. Длинная и сложная история создания «Бесов», подробно рассказанная Мочульским, является редко убедительным доказательством того, что большой художник не всегда и не до конца властен над своим замыслом, так как сам находится во власти творимого им произведения. Из письма к Каткову от 8 октября 1870 г. видно, что «памфлет», который писался без подлинного вдохновения, постепенно начал как бы по своей воле перерождаться в глубокомысленный трагический роман, в котором мелкий бес Верховенский стал постепенно вытесняться сложной фигурой Николая Всеволодовича Ставрогина[2*]. Благодаря этой подмене героев роман переместился из плоскости политиче-

ской в плоскость философскую, как бы в доказательство правды вещих слов датского богослова Кьеркегора: «Коммунизм будет выдавать себя за движение политическое, но окажется в конце концов движением религиозным» — конечно, только по структуре своего сознания, по страстности своего исповедничества, но не по содержанию своей веры.

* * *

В замечательном рассказе «Хозяйка», который не разобравшийся в нем Белинский легкомысленно объявил «страшною ерундою», герой рассказа, снедаемый жаждой знания писатель Ордынов, в скупых, но глубокомысленных словах рисует образ художника, устремленного не к изображению цветущей плоти мира, но к постижению его идейных первооснов, вскрывавшихся ему иной раз совершенно случайно в связи с какой-нибудь жизненной мелочью. Отрицая порядок научного мышления, Ордынов все же стремится к постижению и даже к созданию своей собственной философской системы — не системы отвлеченных понятий, а системы конкретных образов.

Все сказанное Достоевским в «Хозяйке» о природе художественного творчества он впоследствии кратко, но точно выразил в своем «Дневнике писателя», определив себя не как психолога, а как «высшего реалиста», т.е. как исследователя духовных реальностей мира и жизни. Это признание подсказало Мережковскому определение Достоевского как тайновидца духа. Формула Бердяева: Достоевский не психолог, а пневматолог — в сущности, говорит то же самое. Учения Владимира Соловьёва о художнике-теурге и Вячеслава Иванова — о религиозном символизме тесно связаны с противопоставлением художника-психолога высшему реалисту и дают очень много для правильного понимания религиозно-философской сущности искусства Достоевского.

Чем, если не этой духоустремленностью творчества Достоевского, объяснить то, что из всех современников только он один в бунтарских идеях Ткачёва — Нечаева уловил сущность коммунистического рационализма и большевистского безумия. Герцен отнесся к нечаевщине гораздо мягче: увидел в ней только смесь Шиллера с Бабёфом. Чернышевский осудил крайнюю революционность ткачевских идей и нечаевской практики, но осудил лишь как бессмысленно быстрый, упреждающий ход событий революционный темп. Еще слепее были те, кто считал нечаевскую деятельность сплошной провокацией, подстроенной тайной полицией.

* * *

Достоевский мыслил в образах, тем не менее, он мыслил не импрессионистически, а систематически. Рисуя и анализируя сложные взаимоотношения между героями «Бесов», он без малейших уступок требованиям искусства тщательно вычерчивал свою метафизику революции. Первое, что читателю сразу же бросается в глаза, – это подчеркнутое Достоевским диалектическое взаимоотношение между либеральным профессором Степаном Трофимовичем Верховенским и главарями революционного движения. Не случайно, конечно, что все они – родной сын профессора Петр, его воспитанник аристократ Ставрогин и потомок крепостного Шатов – выступают в романе не только как ученики Степана Трофимовича, но, до некоторой степени, и как его духовные дети, перекинувшиеся в лагерь безбожно-аморального социализма. Ясно, что за этим сюжетным построением скрывается прозорливое убеждение Достоевского, что бессильный либерализм неизбежно порождает насильнический социализм.

Было бы несправедливо обвинять Достоевского в злостном отношении к профессору-либералу. Образ Степана Трофимовича написан не без иронии, но и не без любви. Есть в нем и лжегероическая поза, и благородная фраза, и чрезмерная обидчивость приживальщика, но есть в нем и подлинное благородство, и патетическое гражданское мужество. На празднике нигилистов Степан Трофимович не только с вдохновением, но даже с нравственным пафосом выкрикивает, что «мир спасет красота», что Шекспир и Рафаэль выше освобождения крестьян, выше народности и выше социализма. Освистанный на празднике, он надевает дорожную шинель и, умиленно чувствуя себя русским скитальцем и лишним человеком, выходит на большак, чтобы утонуть в русских просторах. На постоялом дворе он встречается с книгоношей, которая читает ему рассказ об исцелении гадаринского бесноватого. Степан Трофимович потрясен: ему вдруг открываются глаза на народ, за который он всю жизнь боролся, но которого никогда не знал, на великую правду, которой испокон веков живет этот народ, на правду православия. В этом внезапном прозрении: «oui, cette Russie que j'aimais toujours[3*]... сядет у ног Иисусовых», Степан Трофимович, сам того не замечая, обретает единственно возможную основу и подлинного либерализма, и подлинного народничества, ибо свобода непостижима и незащитима вне связи с освобождающей истиной («Познайте истину, и истина сделает вас свободными»), народничество же бессмысленно и беспочвенно вне убеждения, что русский народ воистину является

верующим носителем этой истины: корни народничества целиком уходят в славянофильство. Народничество и западнический либерализм, отрицающий связь между свободой и абсолютной истиной, в сущности, несовместимы. Таковы выводы, к которым нас приводит перерождение Степана Трофимовича. Этим запоздалым осознанием живых корней своего либерально-народнического миросозерцания в конце концов и объясняется подчеркнутый сюжетным развитием романа факт, что все питомцы профессора отошли от него: когда место свято превращается в место пусто, оно неизбежно заполняется темными супостатскими силами.

* * *

Темные силы «Бесов» располагаются Достоевским как бы по двум палатам. В верхней палате царствуют Кириллов и Ставрогин. В нижней верховодят Верховенский и Шигалёв с их многочисленным охвостьем. Для бесов верхней палаты характерно, что они бытийствуют, но, в сущности, не действуют, в то время как бесы нижней палаты неустанно крутятся в суете небытия, провозвестником которого является инженер Нил Федорович Кириллов, быть может, самый сложный и глубокий образ Достоевского.

Внешность Кириллова нарисована Достоевским с исключительной силой символического ознаменования его внутренней сущности. Он живет только по ночам, когда все и вся спит, живет в отрешенности от мира, в глубоком одиночестве. Он почти ничего не ест, как монах-аскет, но неустанно пьет крепчайший чай. На всем его образе лежит печать безблагодатно-наркотического мистицизма. Цвет лица у него грязновато-бледный, землистый («прах ты и в землю отыдеши»[4*]). У него черные глаза без блеска: они поглощают, но не излучают света. Его речь порывиста и невнятна («мысль изреченная есть ложь»[5*]).

Как ни мрачен мир Кириллова, в нем все же светится несколько светлых пятен: лампада перед иконою, которую он, «атеист», зажигает как будто бы ради своей хозяйки (верно ли это?), дети, с которыми он играет в мяч, и зеленые, яркие, с жилками, листья, о которых он ребенком любил вспоминать зимой. Иногда его мрачное лицо освещается, принимает детское выражение, что очень идет ему.

За этой раздвоенностью внешнего облика скрывается глубочайшая трагедия. Кириллов чувствует, что «Бог необходим, а потому и должен быть», но признать разумом существование Бога он не в силах; разумом он утверждает, что «Бога нет и быть не может». Трагическую глубину раздвоенности Кириллова отчетливее всего вскрывает

его отношение к Христу. Эта тема, если не ошибаюсь, была впервые затронута Сергеем Булгаковым еще в его статье «Русская трагедия». В ней Булгаков отмечает, что Кириллов горячо любит Христа, но не может поверить в него как в Сына Божия. Верность этой мысли доказывается разговором Кириллова с Петром Степановичем. На проницательные слова Верховенского: «Знаете что, по-моему, вы веруете, пожалуй, еще больше попа», Кириллов отвечает взволнованным рассказом о том, как один из трех распятых до того веровал, что сказал другому: «Будешь сегодня со Мною в раю». «Но вот кончился день, – продолжает Кириллов, – и ни рая, ни воскресения не оказалось». Казалось бы, что для атеиста тут нечему удивляться. Но Кириллов не только удивлен, он потрясен тем, что Человек, без которого «вся планета – одно сумасшествие», умер за ложь и этой смертью обессмыслил всю жизнь, не только человеческую, но и планетарную. Спрашивается, не доказывает ли кирилловская антитеза: или Иисус, имени которого Кириллов не называет, – единственный смысл вселенной и ее бытия, или вселенная вся целиком – ложь и безумие, что он бессознательно верил в того Господа Бога Иисуса Христа, которого своим сознанием отрицал. Дальнейшее развитие диалога так же неожиданно, как и показательно. На рассказ Кириллова Петр Верховенский, как бы улавливая еще не выраженную, тайную мысль Кириллова, неожиданно отвечает вопросом: «Но позвольте, а если вы – Бог. Если кончилась ложь и вы догадались, что вся ложь оттого, что прежде был Бог, что раньше верили в Него, что тогда?» «Наконец-то ты понял!» – вскрикивает Кириллов и как бы в обоснование и оправдание богоборческой догадки Верховенского, революционера и убийцы, развивает свою гениально-революционную метафизику.

Известно признание Ницше, что он многим обязан Достоевскому. Говоря об этом, немецкий философ упоминает лишь «Записки из Мертвого дома». Читал ли он «Преступление и наказание», немецкий перевод которого вышел в 1867 г., точно не установлено, но это более чем вероятно, так как ницшеанская концепция сверхчеловека весьма напоминает философию Раскольникова, с которой многими чертами связан глубокомысленный бред Кириллова. Ницше и Кириллов согласно утверждают, что Бог умер, и объявляют наследником умершего Бога всемогущего человека, по терминологии Ницше – сверхчеловека, по терминологии Кириллова – человекобога. Мысль о смене Бога сверхчеловеком для Ницше никаких трудностей не представляет, так как она покоится на учении Фейербаха, что не Бог создал человека, а человек выдумал Бога, вложив в его образ мечту о своем собственном совершенстве.

В душе и сознании Кириллова все обстоит гораздо сложнее и мучительнее. Как и Ницше, он в личного Бога не верит. Для него Бог только мираж, созданный человеком ради избавления от страха смерти; но от боли этого страха («Бог есть страх смерти», – говорит Кириллов) созданный человеком Бог освободить своего создателя не сумел, а потому не остается иного выхода, как низвергнуть бессильного Бога и провозгласить Богом всесильного Человека-Бога. Но как человеку доказать себе, что он действительно вырвал Бога из своей души и поверил в себя как в истинного Бога? В парадоксальном ответе Кириллова на этот вопрос перед нами раскрывается не только тайна его больной души, но и глубочайшая мысль Достоевского о сверхчеловеке, его революционном пафосе и его революционном замысле. Доказать себе, что он действительно не верит в Бога, что он не боится ни смерти, ни загробной жизни, человекобог, по мысли Кириллова, может только «заявлением своеволия», т.е. решением на беспричинное самоубийство. На этом как бы сакраментальном акте, на черном таинстве самоуправства, мечтает Кириллов создать общество новых, свободных уже в следующем поколении не только физически, но и психически перерожденных людей.

* * *

С религиозной темой революции связан в «Бесах» не только Кириллов, но и Ставрогин, человек еще более неуловимый, а потому и более страшный, чем Кириллов. Тайна его личности – она же тайна его безликости в самом романе, как на то было в свое время указано Н.А. Бердяевым, – не раскрывается. В сущности, Ставрогина в романе нет: он присутствует в нем как только что опустившееся за горизонт солнце. О том, чем Ставрогин был до своего появления в романе, читатель может лишь смутно догадываться по той сложной борьбе идей и чувств, которыми он где-то за границей сумел отравить души своих, впоследствии отвернувшихся от него, друзей и последователей – Кириллова, Шатова и Верховенского. Эта изъятость Ставрогина из всего происходящего в романе, эта его отодвинутость в бывшее, а быть может, даже и никогда не бывшее, эта его омертвелость были впервые отмечены опять-таки С. Булгаковым: «Героем трагедии, – читаем мы у него, – бесспорно, является Ставрогин; из него исходят все мысли романа, а на самом деле его нет»[6*].

В концепции Булгакова это «на самом деле его нет» означает, что Ставрогин является сыном небытия, а тем самым уже и слугою антихриста. Правильность такого понимания подтверждается

признанием самого Ставрогина митрополиту Тихону в том, что он «канонически верует в личного беса».

Сообщение Достоевского Страхову, что он собирается написать роман-памфлет из жизни революционеров, вызвало после выхода «Бесов» ряд догадок о том, с кого Достоевским были списаны его темные герои. Не раз высказывалось предположение, что прообразом Ставрогина надо считать Михаила Бакунина. Некоторое и даже существенное сходство здесь, бесспорно, налицо. Бакунин, как и Ставрогин, верит в дьявола, быть может, даже канонически. В своих размышлениях о Боге и Государстве Бакунин, во всяком случае, восторженно славит этого извечного «бунтаря» и «безбожника» как «первого революционера», начавшего великое дело освобождения человека от «позора незнания и рабства». Бог и свобода для Бакунина несовместимы, а потому он и определяет свободу как действенное разрушение созданного Богом мира. Страсть к разрушению для него подлинно творческая страсть, и он вдохновенно призывает революционеров «довериться вечному духу разрушения, который потому только все разрушает, что таит в себе вечно бьющий ключ жизни и творчества».

Несмотря на это сходство, Ставрогин и Бакунин все же весьма разные люди. Бакунин – огнедышащий вулкан, Ставрогин – вулкан уже давно потухший. Бакунин действенно несется над жизнью, Ставрогин мертво и бездейственно созерцает ее полет. О мертвенности Ставрогина Достоевский не раз говорит в «Бесах», отмечая механичность души своего героя и «марионеточность» его тела. И действительно: любое душевное движение Ставрогин может словно поршнем вытолкнуть вперед и снова взять обратно. Романо Гвардини отмечает, что за механичностью Ставрогина чувствуется неподвижность скелета[7*]. К этой механичности смерти прибавляется еще механичность летаргика.

Мертвенности Ставрогина, на первый по крайней мере взгляд, противоречит многоликость его души и заразительность его идей. Кириллов просит Ставрогина не забывать, чем он для него был в прошлом. Шатов бьет его по лицу за то, что он так много значил в его жизни. Верховенский целует ему руку и называет солнцем, перед которым он, Верховенский, чувствует себя червем. Перед страстностью этих признаний невольно приходит на память удивление Александра Блока тому, что

...мертвому дано рождать
Бушующее жизнью слово[8*].

И действительно, как понять, что несуществующий, по слову Булгакова, Ставрогин является движущей силой как фабульного,

так и идейного развития романа. Ставя этот вопрос, мы подходим к последней тайне Ставрогина. Думаю, что эта тайна заключается в полной утрате Ставрогиным своей личности, этой дарохранительницы богоподобия человека. Об этой утрате свидетельствуют как признание Ставрогина в том, что он верит в дьявола, спокон веков озабоченного расторжением связи между человеком и Богом, так и вся его безлично-многоликая провокаторская деятельность, или, вернее, быть может, его провоцирующая бездейственность.

Глубокомысленная богословская система Николая Кузанского, которую С.Л. Франк положил в основу своей интерпретации православия[9*], покоится, как известно, на принципе единства противоречий (coincidentia oppositorum).

О Боге, по учению великого мистика и ученого, могут быть высказаны самые противоречивые мысли, и тем не менее все они могут быть согласованы, так как все противоположности и даже противоречия человеческих высказываний погашаются несказуемостью Бога, который выше всех противоречий. Это на глубоком мистическом опыте основанное учение представляет собой, конечно, полную противоположность ставрогинской практике совмещения любых идей и теорий. Разница заключается в том, что не верующий в Бога Ставрогин не ведает опытно того мистического места, в котором могут быть погашены и тем самым примирены все противоречия. В его душе все проповедуемые им миросозерцания живут во веки веков непримиримыми друг с другом враждующими силами. У Николая Кузанского все высказывания в последнем счете верны, потому что истина – несказуема[10*]; для Ставрогина, наоборот, потому, что никакой несказуемой истины нет. Но где нет истины, там нет и лжи, там господствует абсолютное безразличие по отношению к этой разнице. Так мистика негативной теологии превращается в цинизм положительной демонологии.

Провокация, широкой волной разлившаяся по России, по-настоящему еще не изучена. Выяснено только, что продажностью и корыстной беспринципностью ее до конца не объяснить. В исследовании души Ставрогина Достоевский одним из первых проник в ее тайну. Омертвелая, оторванная от корней бытия душа Ставрогина все же тоскует о жизни и действии, на что она, по своей природе и по пройденному жизненному пути, неспособна. Для утоления этой тоски она, безликая, перевоплощается в любые обличия и, не верующая ни в какие идеи, отравляет своими вымыслами сердца и сознания своих многоликих двойников; похотливо наслаждаясь своею властью над ними, эта опустошенная душа ощущает, что она живет. Но эта иллюзия власти над жизнью неизбежно рассеивается,

как случилось и со Ставрогиным; это рассеивание погружает многоликого провокатора в небытие. Как Кириллов, так и Ставрогин кончают свою жизнь самоубийством. Но смысл ставрогинского самоубийства иной. Первый сверхчеловек, или, по терминологии Достоевского, человекобог, Кириллов стреляется потому, что не осознал своей любви к Спасителю. Ставрогин затягивает петлю на шее потому, что осознал свою каноническую веру в беса. В очень разных, но диалектически все же очень связанных друг с другом образах и судьбах Кириллова и Ставрогина Достоевский с никем еще не превзойденною глубиной раскрыл богоборческую природу только что еще зарождавшейся на его глазах большевистской революции.

* * *

Переходим к бесам нижней палаты. Их возглавляет Петр Степанович Верховенский. Мнение решительно всех действующих лиц романа об этом герое – самое отрицательное. Ставрогин называет его помешанным и спрашивает, не служит ли он в тайной полиции. Кириллов считает Верховенского политическим обманщиком и интриганом, Шатов – шпионом и подлецом, а каторжник Федька, сам убийца, – первым убийцей. Мистику Кириллову Верховенский внушает такое брезгливое чувство, что он содрогается при мысли осуществить при нем свое «сакральное» самоубийство. В отличие от красавца Ставрогина, Верховенский никого не влечет к себе и многих от себя отталкивает. Тем не менее Ставрогин и Верховенский тесно связаны друг с другом. Даже и внешность Верховенского представляет собой несколько карикатурный вариант внешности Ставрогина. Ставрогин – красавец, но в его красоте есть какая-то чрезмерность. «Волосы что-то уже очень черны, светлые глаза что-то уж очень спокойны и ясны, цвет лица что-то уж очень нежен и бел, зубы – как жемчужины, губы – как кораллы; казалось бы, писаный красавец, а в то же время как будто бы и отвратительный». Верховенский не красавец, но все же недурен собой. Как и у Ставрогина, у него – высокий лоб. Как и в лице Ставрогина, есть и в его лице нечто излишнее. Взор слишком пристален, нос слишком остр, губы слишком тонки. Хотя в его лице не чувствуется мертвой маски, как в лице Ставрогина, в нем все же чувствуется нечто больное. Несмотря на то, что Верховенский хорошо выглядит, его лицо никому не нравится.

Оба молодых человека обладают большой физической силой и самоуверенностью, с той только разницей, что самоуверенность

Ставрогина сосредоточена на вере в себя, а самоуверенность Верховенского держится уж очень развязным самодовольством. Сосредоточенность Ставрогина выражается его скупостью на слова, Верховенский, напротив, болтлив; он «сыплет словами», «трещит», «тараторит». Он говорит весьма отчетливо, словно ровным зерном засеивает землю. Когда Верховенский входит в комнату, то создается впечатление, что он уже в передней начал говорить, вертеть необычайно длинным, тонким, красным языком. Этим змеиным языком он снижает и выбалтывает мрачную тайну богоборца Ставрогина.

Глава «Иван-Царевич», в которой Петр Степанович умоляет Ставрогина возглавить революцию, – одна из самых замечательных глав романа. Все, что Верховенский говорит о себе, с психологической точки зрения, более чем неправдоподобно, оно, в сущности, совершенно невозможно. Какой революционер будет признаваться избранному им вождю, которого он к тому же втайне ненавидит, в том, что он не социалист, а мошенник, что он ни во что не верующий нигилист, собирающийся разрушать жизнь пьянством, развратом, сплетнями, доносами, шпионажем и свеженькою кровушкою. Не ясно ли, что все эти мысли – не мысли Нечаева – Верховенского о революции, а мысли самого Достоевского о том кровавом кошмаре, который неизбежно вспыхнет в России, когда бесы войдут в стадо свиней, т.е. в Нечаевых, Серно-Соловьевичей и других. То, что читатель пророческий анализ революции Достоевского послушно принимает за программу и тактику Верховенского, доказывает громадную художественную силу Достоевского. Чтобы придать словам Верховенского некоторую правдоподобность, Достоевский словами Ставрогина высказывает предположение, что Петр Степанович пьян, а может быть, даже и помешан. Но странным образом все эти догадки, долженствующие объяснить поведение Верховенского, преподносятся читателю так, что он в них как-то не верит, а только чувствует исступленность Верховенского, одержимость его таинственными бесовскими силами.

Если отбросить психологический колорит сумбурно-восторженной речи Верховенского и сосредоточить свое внимание на заключающейся в ней историософской и социологической характеристике грядущей большевистской революции, то нельзя будет не поразиться исключительной дальнозоркости Достоевского.

До захвата власти Лениным «Бесы» многими общественными деятелями и почти всеми партийными революционерами воспринимались как злостное издевательство над русским освободительным движением. Таким отношением к «Бесам» объясняется то, что

протест Горького против их постановки на сцене Художественного театра нашел широкий отклик в кругах русской общественности[11*]. Но времена изменились: сейчас, думается, всем должно быть ясно, что «Бесы» гораздо в большей степени произведение пророческое, чем злостно-сатирическое.

Ни народникам (социал-революционерам и трудовикам), ни социал-демократам-меньшевикам нет ни малейшего основания сетовать на Достоевского, так как Достоевскому, когда он писал «Бесы», явно предносилась не февральская, а октябрьская революция. Правильность этого предположения в достаточной мере и степени доказывается его религиозно-социологическим подходом к людям и событиям нарисованной им смуты. Такой подход по отношению к деятелям и партиям «Февраля», явно незнакомым с дьяволом и отнюдь не склонным к разрушению Божьего мира и России, был бы совершенно бессмысленным. Но не менее бессмысленным был бы, с другой стороны, безрелигиозный, научно-рационалистический подход к таким социалистам, как Ткачёв и Нечаев, и к таким явлениям, как «Катехизис революционера», публицистика «Великоросса» и «Набата» и прокламационные призывы «к топору». Этот мир кипит и перекипает страстным богоборчеством, глубоким презрением к народу и злым духом фашистской государственности. Здесь идет речь об уничтожении Бога и боговерия, о закрытии монастырей как рассадников лени и разврата, об освобождении женщин из рабства брака и о государственном воспитании детей. Написанный Нечаевым портрет революционера – явный автопортрет – являет образ человека, лишенного чувств «родства, дружбы, любви, благодарности и чести». В нем все задавлено холодной страстью революционера, готовностью умереть за свои идеи и уничтожить каждого, кто восстанет против них.

Читая бредовую проповедь Верховенского, нельзя не чувствовать, что она кипит бакунинской страстью к разрушению и нечаевским презрением не только к народу, но даже и к собственным «шелудивым» революционным кучкам, которые он сколачивал, чтобы пустить смуту и раскачать Россию. В духе Нечаева и Ткачёва Верховенский обещает Ставрогину, что народ к построению «каменного здания» допущен не будет, что строить они будут вдвоем, он, Верховенский, со своим Иваном-Царевичем. Надо ли доказывать, что следы бакунинской страсти к разрушению и фашистских теорий Ткачёва и Нечаева можно искать только в программе и тактике большевизма. Интересно, что, мечтая о великой революционной смуте, Верховенский жалел о том, что мало остается времени и что в России нет пролетариата. Этими жалобами он касался разногласий

между народниками и Плехановым, за примирением которых Вера Засулич в 1881 г. обращалась к Карлу Марксу.

Думаю, что не будет преувеличением сказать, что Достоевский предчувствовал, что социалистическая революция будет произведена по рецепту Нечаева и Ткачёва, т.е. преждевременно и без участия необходимого для нее пролетариата. Предчувствие это сбылось.

* * *

Глава «У наших», в которой теоретик коммунизма Шигалёв развивает перед собравшимися революционерами свои мысли о будущем социальном строе, быть может, единственный в «Бесах» остаток задуманного Достоевским романа-памфлета. Несмотря на то, что в этой главе Достоевский обнаруживает громадное сатирическое дарование, она по своему тону и стилю несколько снижает уровень повествования.

Метод показа Шигалёва тот же, что и метод показа Петра Верховенского. Как Верховенский, так и Шигалёв не только развивает свои взгляды, но и критикует их. Верховенский называет себя мошенником, а Шигалёв – путаником. Под смех своих слушателей он так прямо и заявляет: «Я запутался в собственных данных», но прибавляет: «Однако же, кроме моего разрешения общественной формулы, не может [быть] никакого». Под этой самокритикой Шигалёва скрывается, конечно, направленная против шигалёвщины критика самого Достоевского. Надо сказать, что созданный Достоевским прием критики «революции» в форме самокритики ее представителей и героев удался ему в применении к Верховенскому много лучше, чем в применении к Шигалёву, что объясняется тем, что безумие может само себе противоречить, не умаляя своего значения, разум же противоречить себе не может, не снижая и даже не отменяя себя самого. Шигалёв же не безумен, как Верховенский в сцене ночного разговора со Ставрогиным: он рационалист. Безумцем Шигалёв становится только в бреду Верховенского, высказывающего непримиримые друг с другом суждения о нем. «Шигалёв, – вскипает Верховенский, – гениальный человек. Он выдумал равенство». И тут же: «Шигалёв глуп, как всякий филантроп». Что значат эти противоречия? На этот вопрос мы в словах Верховенского находим вполне точный ответ. Гениальность Шигалёва в том, что он выдумал *всеразрушающее* равенство, глупость же его в вере, что равенство может привести к счастью. Тут-то он и запутался. Исходя из бесконечной свободы (филантроп), пришел к безграничному деспотизму (диктатор). Система

Шигалёва весьма проста. Чтобы осчастливить всех людей, надо разделить все человечество на две неравные части. «Одна десятая получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятыми, которые превращаются в стадо безличных, послушных, но сытых и по-своему счастливых животных». Выслушав это предложение, один из участников беседы (Лямшин) предложил не перерождать, а взорвать 9/10 на воздух и оставить только кучку людей образованных, которые начали бы жить по-ученому. Шигалёв считает, что «это было бы самым лучшим разрешением задачи», если бы только такое разрешение было возможно. В возможности такого совершенного рая на земле он как филантроп все же сомневается.

Эту утопию зла нельзя, конечно, выдавать целиком за большевистскую программу перевоспитания русского народа. Но нельзя и не видеть существенного сходства между шигалёвщиной и ленинизмом. Как и Шигалёв, большевики начали с провозглашения полной свободы и пришли к безграничному деспотизму, начали с борьбы против смертной казни и кончили уничтожением буржуазии как класса. Как и Шигалёв, они затеяли свою поравниловку во славу народного счастья, но осуществили ее на всенародное горе. В полном согласии с учением Шигалёва они произвели партийный отбор на основе марксистской идеологии и на стремлении «жить по-ученому». Превратить 9/10 русского народа в рабов им, слава Богу, не удалось. Но у нас все еще нет гарантии, что эта мысль окончательно потухла в их сознании. Читая и перечитывая главу «У наших», не перестаешь удивляться тому, с какой отчетливостью Достоевский понял и показал, что глубочайший корень утопического безумия таится в последовательном, бескомпромиссном рационализме, весьма нерационально отрицающем иррациональные начала человеческой души, а потому и истории человечества.

Заканчивая раскрытие подспудно таящейся в «Бесах» социологии большевистской революции, необходимо еще остановиться на бывшем студенте и бывшем революционере Шатове и на Марье Тимофеевне Лебядкиной, убогой жене блестящего Ставрогина. Как объяснить этот брак? Психологическое объяснение дает Николай Всеволодович сам в разговоре с братом Лебядкиной: «Женился я тогда на вашей сестре... после пьяного обеда из-за пари на вино». Это объяснение вряд ли можно считать достаточным. Причины, которые побудили Ставрогина на столь безумный шаг, вероятно, гораздо сложнее. Но для моего подхода к Достоевскому в данной статье это неважно. Меня интересует не психолог Достоевский, а высший реалист, пневматолог или, говоря проще, философ, мысля-

щий не в отвлеченных понятиях, а в живых образах. Подходя к вопросу о женитьбе Ставрогина с этой точки зрения, трудно не видеть, что обостряющее фабулу романа загадочное венчание Ставрогина с хромоножкой таит в себе веру Достоевского в то, что исцелиться от всех своих духовных недугов опустошенная безверием революционная интеллигенция может, только соприкоснувшись с народом и матерью-землей, веру в которую исповедует хромоножка. Написана хромоножка очень сложно, можно сказать, двупланно. На первом плане – болезненная, худощавая тридцатилетняя женщина с высоким морщинистым лбом, длинной шеей и жиденькими темными волосами, свернутыми на затылке в смешной узелочек. Несмотря на свое уродство, Марья Тимофеевна белится, румянится и чем-то мажет губы. За этим неприглядным образом таится, однако, другой: образ большой духовной красоты. У Марьи Тимофеевны «тихие ласковые серые глаза». В ее взгляде светится «что-то мечтательное и искреннее». Эта вторая внешность Марьи Тимофеевны – не только внешность. Она отражает и ее внутренний мир. Есть в Марье Тимофеевне большая духовная свобода: своего брата, который бьет ее и издевается над ней, она называет лакеем и живет иллюзией, что командует им. Сердце ее полно любви к людям (как она нежна с Шатушкой) и к природе. Ее рассказ о своих вечерних прогулках к озеру, когда солнце опускается за горизонт, дышит такой глубокой религиозной любовью к природе, что верится – для нее «Бог и природа есть все одно».

Этой своей верой Марья Тимофеевна Ставрогина, однако, не спасла – потому не спасла, что мистическим пантеизмом, который исповедует Марья Тимофеевна, человека христианской эпохи нельзя излечить от неверия. На недостаточность и даже некоторую еретичность веры хромоножки Достоевский сам указывает намеком на то, что учение о Земле-Богородице Марье Тимофеевне нашептала старица, живущая в монастыре «на покаянии за пророчество». Об этом в уже цитированной мною выше статье очень хорошо говорит Булгаков: «Марья Лебядкина, конечно, праведна и светла, но лишь природною праведностью Матери-Земли... она исполнена глубокого понимания святости земли. Бог и природа для нее тождественны, но она еще не знает того Бога, с последним вздохом которого на голгофском кресте умер великий Пан. Оттого она, подобно своей античной сестре Кассандре, и низвергается разоблаченным ею узурпатором в бездну небытия – в смерть»[12*].

С Марьей Тимофеевной духовно и идейно связан Шатов. Вера Марьи Тимофеевны в природу, в мать сыру землю Богородицу ей простительна, так как хромоножка еще не знает Христа. Заблужде-

ние Шатова глубже, так как он, по его словам, верует в православие и в Тело Христово, хотя еще не верует в Бога, а лишь надеется, что со временем поверит в Него. Но что значит вера в народ-богоносец без веры в Бога? Не ясно ли, что религия Шатова еще не христианство, а лишь религиозно окрашенный русский мессианизм? В исступлении Шатов напоминает Ставрогину их некогда общую, Ставрогиным преданную веру, что народ – это Тело Божие. И что всякий народ до тех пор только и народ, а не этнографический материал, пока имеет своего Бога особого, а всех остальных богов на свете исключает без всякого примирения; пока верует, что своим Богом победит и изгонит из мира остальных богов.

Как образ Марьи Тимофеевны, так и образ Шатова нарисован Достоевским в двух планах. Чувствуется, что автор любит своего героя, человека редкой душевной красоты, любвеобильного, горячего, искреннего, гибнущего, быть может, накануне своего духовного просветления. Это нравственное обаяние Шатова побудило Мочульского, вряд ли с достаточным основанием, слить миросозерцание, а отчасти даже и мироощущение Достоевского не только с безликим мистическим космизмом Марьи Тимофеевны, но и с воинствующим национализмом Шатова. Что Достоевский, в особенности в «Дневнике писателя», нередко впадал и в грех конфессионального шовинизма, и в грех националистического мессианизма, оспаривать невозможно. Но все же между его подлинными взглядами и верованиями Шатова – большая разница. Достоевский все же знал и веровал, что быть русским – значит быть не только русским, но и всечеловеком. В «Дневнике писателя» он утверждает, что русские люди литературу других народов понимают лучше представителей других наций, что «Шиллер вместе с Жуковским всосался в душу русского народа и своим влиянием определил целый период в истории нашего развития»[13*]. Следя за судьбами Франции, Достоевский высказывал боязнь, что она отступится от католичества и духовно падет. Слова Шатова «лучше атеизм, чем католичество» он, несмотря на свое отрицательное отношение к Риму и Папе, сознательно и ответственно не подписал бы. Если говорить не о несчастном Иване Шатове, а о его злосчастной идеологии, то нельзя не увидеть, что шатовщина все же ближе к языческому национализму германцев, и в особенности Гитлера, чем к православно-национальной историософии Достоевского. Верность этого положения подсказывается хотя бы тем, что Достоевский отнюдь не был слеп к тем недостаткам рабствующей у государства синодальной церкви, о которых в 1860 г. писал Иван Аксаков в своей «Руси»: «Оттого и коснеет религиозная мысль, оттого и водворяется мерзость запустения

на месте святе... что у ограды церковной стоят не грозные ангелы Божий, а квартальные надзиратели... Стоят как стражи нашего русского душеспасения, как охранители догматов православной Церкви, как блюстители и руководители русской совести».

Прямых размышлений об отношении Церкви к государству в «Бесах», правда, нет, но на то, что Достоевский чувствовал связь атеистического революционного беснования с тем «параличом» Церкви как исторического явления, о котором сам говорил[14*], указывает, как мне кажется, то, что, не нарисовав в «Бесах» ни одного подлинного христианского образа, он вывел в них целый ряд христианством помраченных и даже изуродованных людей. Кириллов бессознательно любит Христа, но своим сознанием отрицает его. Ставрогин, некогда верующий человек, в романе канонически исповедует дьявола, Марья Тимофеевна, праведница и святая, исповедует дохристианский мистический космизм, Шатов, душа которого – прирожденная христианка, почитает Божьим Телом не Тело Иисуса Христа, а тело русского народа, Федька-каторжный, зажигающий Кириллову лампадку, изучающий и проповедующий Апокалипсис, – убийца и вор; обкрадывая икону Божьей Матери и кладя жемчужины себе в карман, он успокаивается тем, что жемчуга – слезы Богоматери, которые она льет о его окаянстве.

Наряду с этими душевно сложными и отчасти глубокими помрачителями христианства, в «Бесах» встречаются с беспощадной яркостью написанные типы прицерковного шулерского юродства. Почти жуткое впечатление оставляет сцена посещения веселой праздной компанией проживающего у купца Севостьянова блаженного пророчествующего Семена Яковлевича. Его обслуживают целых три человека, оплачиваемые купцом, при нем, кроме того, постоянно дежурит старый монах, старающийся захватить в пользу Богородского монастыря возможно большую часть приносимых старцу вещевых и денежных подарков.

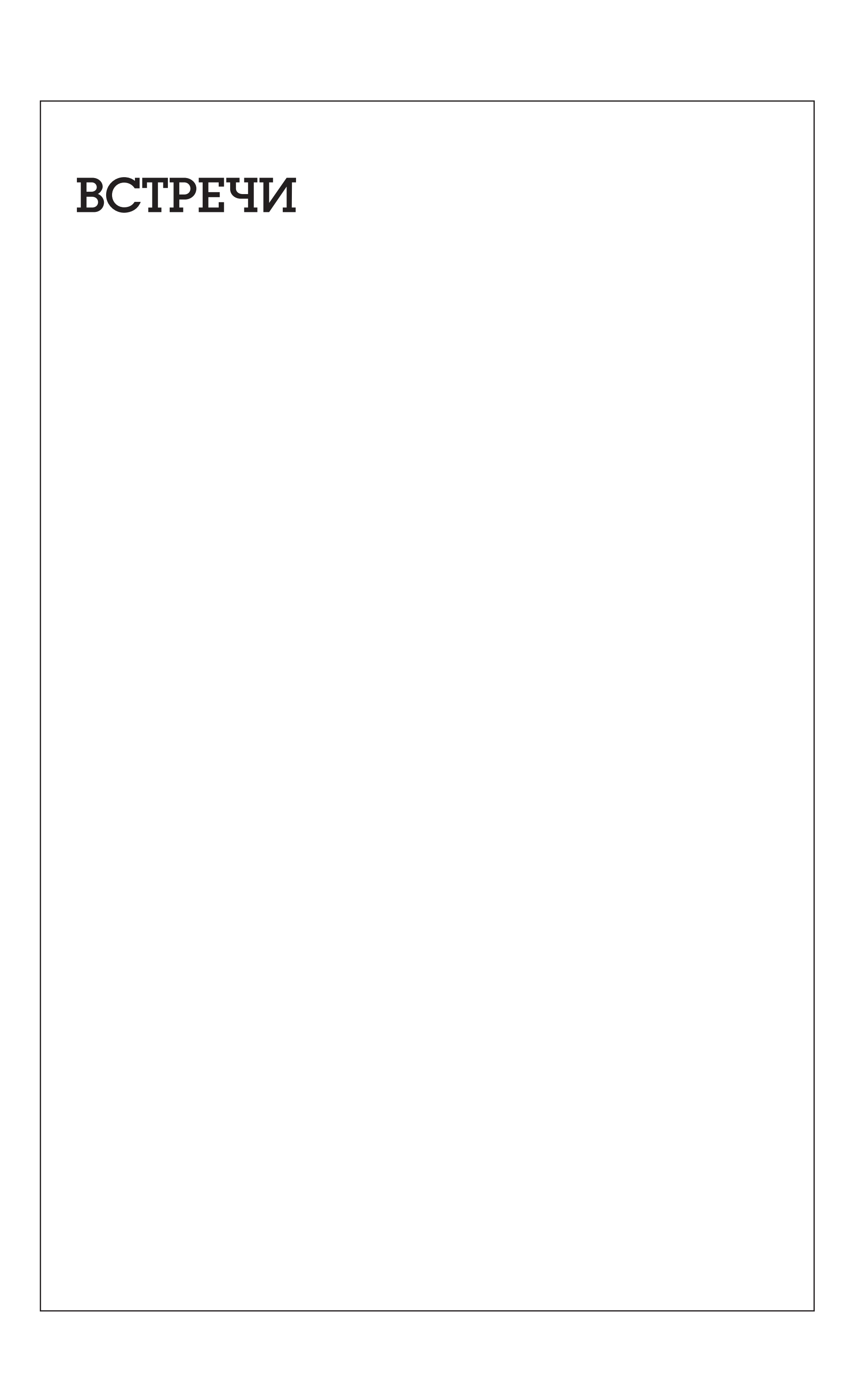
Композиционно очень интересно, что в главе, предшествующей описанию веселого пикника и поездки к блаженному, рассказывается о том, как в городе была разбита вделанная в монастырскую стену икона Божьей Матери и за стекло озорно пущена живая мышь. Сам же рассказ о пикнике начинается с упоминания о том, что в городской гостинице только что застрелился девятнадцатилетний мальчик с прекрасным и чистым лицом. Читая после этих двух введений о приезде компании в келью Семена Яковлевича, чувствуешь, что и в ней происходит как бы самоубийство чистого и прекрасного лица Церкви.

Комната, в которую были введены приезжие, оказалась разделенной на две части: одна предназначалась для обыкновенных

посетителей, а другая для «счастливцев». Обе были полны народа. Все были в ожидании, все взволнованы: что скажет, что изречет известный даже в столицах Семен Яковлевич и как нужно будет его понимать? И вот Семен Яковлевич изрекает: «Миловзоры, миловзоры». Слуги в это время разносят всем посетителям чай, а блаженный приказывает, кому сколько положить сахару, кому дать сахар внакладку, кому вприкуску, а кого оставить и вовсе без сахара. Одному купцу Семен Яковлевич велел навалить столько сахару, что получился густой сироп – пить противно. Но купец принялся беспрекословно пить, а народ стал шептать: Господи! Господи! И даже принялся креститься На помещика, который уже целый час стоял на коленях, а потом покаялся, что не мог, как велел блаженный, перестать драться, – «собственные силы одолевают» – блаженный вдруг закричал: «Гони, гони, метлой его, метлой!» Помещик, не дождавшись исполнения кары, вскочил и бросился вон из комнаты. Вдруг неожиданно послышался вопрос: а что значит, если галка вылетит из воды и бросится в огонь? На что блаженный сразу же ответил: «К морозу». Послышался шепот: видимое пророчество. И народ стал снова креститься. Стилистически с Семеном Яковлевичем связана и та женщина, которая своими глазами видела, как Иван Филиппович прямо покатил на небо.

В большом художественном произведении все связано между собой: каждая деталь тяготеет и к идейному, и к повествовательному центру. А потому нельзя сомневаться в том, что Семен Яковлевич, человек с хмурым лицом, на котором крепко наживаются и купец, и церковь, в которого с тупым суеверием по-своему верит народ и над которым смеются, рассматривая его, как зверя, «наши дамы», не случайно попал в роман. Семену Яковлевичу и его подобным принадлежит все не последнее место в той темноте, которая сыграла свою роль в революции. Описывая приезд к блаженному дореволюционной интеллигенции, Достоевский дорисовывал тот многомотивный спектр превращения подлинной народной веры в какое-то сумбурное наваждение, которое помогло бесам осуществить свои революционные планы.

За годы революции на Западе много читали Достоевского, даже увлекались им. Анализ революции находили и глубоким, и интересным, но в его историософскую и социологическую правильность не очень верили. Считали, что это скорее философия Достоевского, чем психология революционных вождей. Не верили, конечно, потому, что давно разучились «мыслить глазами» и закреплять добытые постижения в «образах идей». Хочется надеяться, что Россия, и пройдя через рационалистическую школу диалектического материализма, не утратит способности «мыслить глазами».



ВСТРЕЧИ

Миросозерцание Достоевского

Не всякое созерцание мира таит в себе определенное миросозерцание. Без созерцательного дара большой художник немыслим. Но без миросозерцания мыслим вполне. Слишком разработанное миросозерцание и слишком убежденное его исповедание иногда даже мешают искусству. Доказательством этого служат «Воскресение» Толстого и «Клим Самгин» Горького.

Из опубликованного Л. Гроссманом каталога библиотеки Достоевского мы знаем, что на книжной полке писателя постоянно красовалось полное собрание сочинений Платона[1*]. Этого одного достаточно, чтобы уверовать в живой философский интерес художника Достоевского и понять, почему его миросозерцание не только не исказило, но, наоборот, углубило его художественное творчество. Объясняется это тем, что греческий мыслитель был, с одной стороны, величайшим художником-символистом, а с другой — тончайшим философом-диалектиком. То же двуединство было изначально заложено и в русском писателе, но расцвело оно в нем при содействии любимого им мыслителя. Русский исследователь Штейнберг в своей замечательной, но по-русски, кажется, не вышедшей книге «Идея свободы у Достоевского»[2*] правильно подчеркивал влияние Платона на Достоевского, что в значительной степени объясняется связью православия с платонизмом.

Моя попытка раскрыть в художественном творчестве Достоевского его философское миросозерцание сопряжена с рядом трудностей, с которыми, как доказывают многие работы, не так легко справиться. Герои Достоевского, правда, непрерывно философствуют, но обращение к ним за разрешением вопроса, каково же было миросозерцание их творца, неправомерно уже потому, что эти герои защищают весьма разные миросозерцания: христианские и атеистические, либеральные и коммунистические, западнические и славянофильские и т.д. Делить их на миросозерцания, близкие к взглядам самого Достоевского, и на такие, которые свойственны только его героям, но не ему самому, неверно, так как все образы большого художника зарождаются у него в крови и вынашиваются в его душе и сознании.

Возможен как будто бы другой, более простой путь. Достоевский был не только художником, но и очень страстным, горячим, на все

отзывающимся публицистом, о чем свидетельствуют как издававшиеся им журналы «Время» и «Эпоха», так и его «Дневник писателя», где он говорил своим голосом, от своего лица, не скрываясь за масками своих героев. Казалось бы поэтому, что в публицистике Достоевского и надо искать его миросозерцание. Но убедительным это рассуждение может показаться только на первый взгляд, если же поглубже вдуматься, то легко обнаруживается его проблематичность. Всякая публицистика как форма творчества не может, как бы талантлив ни был публицист, дышать на той высоте, на которой дышит художественное произведение. Как ни блестящ и умен «Дневник писателя», он все же не дает нам того, что дают «Идиот», «Бесы», «Подросток» и «Братья Карамазовы». Вражда к католичеству слышится, конечно, и в «Легенде о Великом инквизиторе», но это не помешало «Легенде» вырасти в одно из самых значительных художественных произведений, рядом с которым так неприятно кустарно звучат рассуждения о том, что коммунизм победит в Европе лишь тогда, когда свергнутый буржуазией со своего престола Папа возглавит коммунистическую революцию.

Не иначе обстоит дело и с национализмом Достоевского. Как ни ложно и опасно убеждение Шатова, что вера в сверхнационального Бога неизбежно ведет за собой духовную смерть народа, оно все же неизмеримо выше публицистического силлогизма: второе пришествие должно произойти в Палестине, но одновременно и в последней христианской стране Европы, которую «Царь Небесный исходил благословляя»[3*]. Из этого следует, что Палестина должна стать нашей.

Этих двух примеров достаточно, чтобы убедиться в том, до чего опасно превращать публициста Достоевского в истолкователя его миросозерцания. На этом пути можно легко снизить и исказить его глубокие мысли.

Всякое подлинно художественное произведение представляет собой как бы брак между содержанием и формой. Такая структура искусства оправдывает, как мне кажется, попытку выяснения миросозерцания Достоевского путем анализа формальных особенностей его произведения. Мне самому понимание этих особенностей впервые раскрылось за чтением написанного еще в 1861 г. мало кому известного фельетона «Петербургское сновидение в стихах и прозе». Главное содержание этого фельетона было потом использовано Достоевским в «Слабом сердце» и «Подростке».

«Помню раз в зимний январский вечер я спешил с Выборгской стороны к себе домой... Подойдя к Неве, я остановился на минуту и бросил пронзительный взгляд вдоль реки в дымную мороз-

но-мутную даль... Ночь ложилась над городом, и вся необъятная вспухшая от замерзшего снега поляна Невы с последним отблеском солнца осыпалась бесконечными мириадами искр иглистого инея. Становился мороз в 20°. Морозный пар валил с усталых лошадей, с бегущих людей. Сжатый воздух дрожал от малейшего звука и, словно великаны, со всех кровель... подымались и неслись вверх по холодному небу столпы дыма, сплетаясь и расплетаясь в дороге, так что казалось, новые здания вставали над старыми, новый город складывался в воздухе... Казалось, наконец, что весь этот мир, со всеми жильцами его, сильными и слабыми, со всеми жилищами их, приютами нищих или раззолоченными палатами, походит на фантастическую волшебную грезу, на сон, который... тотчас искурится паром.

Какая-то страшная мысль вдруг зашевелилась во мне, я вздрогнул, и сердце мое как бы облилось в это мгновение горячим ключом крови, вдруг вскипевшей от прилива могущественного, но доселе незнакомого мне ощущения. Я как будто что-то понял в эту минуту... как будто прозрел во что-то новое, в мне незнакомый и известный только по каким-то слухам, по каким-то таинственным знакам мир. Я полагаю, что в эти именно минуты *началось мое существование*»[4*].

Началось оно, как видно из описания, с превращения реального мира в призрачную фантасмагорию. Если бы описание этого видения не сопровождалось анализом очень сложного душевного процесса, начавшегося в душе автора задолго до того, как он в двадцатиградусный мороз пережил на Неве свое новое рождение, то можно было бы считать фельетон образцом лирической прозы Достоевского и по формально-эстетическим элементам, и по сюжету, глубоко связанному, как это отмечает Мочульский, с Гоголем. Но признание пережитого как начала нового существования не только оправдывает, но и требует более углубленного к нему подхода.

Нетрудно показать, что пережитое Достоевским на Неве превращение каменной реальности Петербурга в фантасмагорию дымящихся в небе громад является основным принципом его художественного творчества. Я это впервые почувствовал в Художественном театре, когда поднялся занавес, раскрывая первую картину «Бесов». Со ступеней массивного храма спускалась генеральша Ставрогина, по стопам которой почтительно следовал ее высокий друг и почитатель Степан Трофимович Верховенский. На паперти стояли оборванцы-нищие, которым лакеи раздавали милостыню. Стиль эпохи был строго выдержан. Костюмы, прически и все бы-

товые детали носили характерный для театра Станиславского музейный характер. Я с удовольствием и удивлением смотрел на со вкусом поставленную живую картину конца шестидесятых годов, но одновременно чувствовал, что с «Бесами» Достоевского она не имеет ничего общего. То же самое я почувствовал, когда увидел Ставрогина и Лизу на балконе в Скворешниках. На Лизе было зеленоватое платье, по которому струились кружева, вокруг шеи лежал красный платок, на правом плече тяжелый узел волос. Все это показалось мне слишком изысканным, – скорее изобретением режиссера, чем указаниями автора. Хорошо помню, как, придя домой, я раскрыл «Бесов» и прочел:

«Платье на Лизе было светло-зеленое, пышное, все в кружевах... Заметив вдруг неплотно застегнутую грудь... она схватила с кресел красный платок и накинула на шею. Пышные волосы... выбивались из-под платка на правое плечо».

Заинтересовавшись вопросом, почему же я не вижу героев Достоевского и почему протестую против постановки Художественного театра, которая, как оказалось, точно следует указаниям автора, после «Бесов» я взял «Братьев Карамазовых», которые тоже шли в Художественном театре, и стал сличать указания Достоевского с деталями постановки театра. Оказалось, что и в «Карамазовых» театр ничего не выдумал. Посмотрев и в других романах описания костюмов, квартир и других бытовых деталей, я убедился, что Достоевский весьма тщательно описывает бытовую сторону жизни. Можно даже установить у него некоторые вкусовые пристрастия. Так, например, он любил широкие, на английский лад сшитые мужские костюмы, в чем, может быть, сказывается ненависть к военной форме, которую он одно время носил после окончания военного училища. Любит он и перчатки: у него не раз повторяется выражение «гантированная ручка»[5*].

Почему же мы этих тщательно выписанных деталей не замечаем, а если и замечаем во время чтения, то со временем как-то погашаем их в памяти? Думаю, что ответ надо искать в том, что «новое рождение» Достоевского в морозный день на Неве началось с погашения земной действительности и с возвышения над ней иной духовной реальности. Да, Достоевский тщательно одевает, «костюмирует» действующих лиц своих романов, но вселяя в них, во всех, в светлых и смрадных, предельно-взволнованные души и идейную одержимость, он огнем этих душ и идей как бы совлекает со своих героев их эмпирическую плоть, раздевает их до метафизической наготы.

Совлекает Достоевский с созданных им людей, однако, не только костюмы и платья, шубы и пальто, совлекает он с них также и

их социальные «облачения», их профессиональные места службы. Иной раз кажется, что он приписывает своим героям такие профессиональные занятия, которые к ним как-то не идут, не связываются с их духовными обличиями, а потому и не остаются у нас в памяти.

Я спрашивал многих иностранцев, хороших знатоков Достоевского, и русских ценителей этого автора: на какие, собственно говоря, средства живет в городе Кириллов и чем он занимается? Очень точно представляя себе духовный облик Кириллова, хорошо разбираясь в его сложной метафизике самоубийства, почти никто из них не знал, что по своей профессии Кириллов инженер-строитель, специалист по мостам и дорогам, и что в этом качестве он и находится в городе, в котором происходит действие. Эта неувязка внутренних душевно-духовных образов героев Достоевского с их более внешними социально-бытовыми обличьями проходит красной нитью через все творчество Достоевского. Его князья не вполне князья, офицеры – не офицеры, чиновники тоже какие-то особенные, а гулящие женщины, как та же Грушенька, почти что королевы. Это социологическое развоплощение людей завершается еще тем, что они размещаются Достоевским в каких-то не соответствующих их образам помещениях и живут во времени, не соответствующем тому, которое показывают часы. Это интересно показал советский исследователь Волошин в небольшой работе «О времени и пространстве у Достоевского»[6*]. Очень много людей Достоевского теснится в подвалах, в подпольях, в мансардах и в комнатах, почти что доверху разделенных стенами, как то было в родительском доме. Это придает жизни героев Достоевского, с одной стороны, какую-то неестественную насыщенность, а с другой – какую-то призрачность.

Есть у Достоевского, конечно, много описаний и богатых квартир, но они как-то не остаются в памяти. Но мрачный кабинет терзаемого страстями Рогожина, с копией гольбейновского Христа на стене, так же непогасим в ней, как и гостиница, под воротами которой остановившийся в ней князь Мышкин внезапно увидел горящие глаза Рогожина. Незабываемой остается в памяти и комната, в которой повесился Кириллов. Эта разнорельефность в описании жилищ, их разная художественная плотность объясняется убеждением Достоевского, что мир только там становится видимой действительностью, где он мучает человека и приводит его в отчаяние. Эта нерасторжимая связь действительности, видимости и страдания коренится в убеждении Достоевского, что русский народ жаждет страдания: «Я думаю, что самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и

неукоснительного, везде и во всем» («Дневник писателя», XI том, стр. 196). Эта вряд ли верная, по крайней мере, весьма преувеличенная мысль сыграла за последующее десятилетие очень злосчастную роль в отношении Запада к страдающей под большевиками России. Сколько раз приходилось читать: «Конечно, народ русский под Сталиным страдает, но для него это не то значит, что значило бы для нас. Ведь русский народ, по свидетельству его величайшего защитника Достоевского, свои страдания любит, только страдая, он и ощущает свою подлинную глубину».

Нельзя обойти молчанием и очень своеобразное отношение Достоевского к природе, весьма иное, чем отношение к ней Тургенева, Толстого, Бунина или Чехова. Разница уже в том, что описаний природы у Достоевского много меньше, чем у этих авторов. Бунинский самодовлеющий пейзажизм ему совершенно чужд. Его описания природы все связаны с человеком. Они в известном смысле те же жилища, что и комнаты, только с широко раздвинутыми стенами. Мочульский считает, что описания природы играют у Достоевского служебную роль, в качестве «усилителей драматического звука фабулы», что они своеобразные громкоговорители.

Что у Достоевского как у православного мистика было очень глубокое отношение к земле, этими размышлениями, конечно, не оспаривается. Нельзя только забывать, что мать сыра Земля, которую Мария Тимофеевна называет Богородицей, которую Алеша Карамазов целует после смерти старца и которой Раскольников кается в своих грехах, – в сущности, не земная плоть, а душа мира, которую Соловьёв именует «Святой Софией».

У Достоевского свое пространство – у него и свое время. Еще до кинематографа он изобрел свой метод ускоренного показа событий. Я не знаю ни одного писателя, у которого была бы такая же емкость часов и минут, как у Достоевского. Волошин рассчитал, что происшествия, описанные в «Селе Степанчикове», длятся два дня; происходящее в «Братьях Карамазовых» занимает шесть, а в «Идиоте» – восемь дней. Это ускорение событий, какая-то задыхающаяся гонка их, достигается многими средствами. Между прочим, и точным указанием быстротекущих сроков, в которые подготовляются важные, судьбоносные решения. В 7 часов утра Ставрогин дома. Входящий в комнату Верховенский смотрит на часы и устанавливает: 8 часов. После ухода Верховенского Ставрогин засыпает, и Достоевский отмечает, что он спит час с небольшим, часы бьют десять. При уходе Ставрогина из дому слуга спрашивает, когда он вернется. Ставрогин отвечает: в половине второго. Но тут же поправляет себя и говорит: в два. Для слуги вряд ли очень важно, что барин придет на полчаса

позже, но читателю поправка внушает чувство важности в жизни каждого получаса, быть может, даже каждой минуты, чувство того, что жизнь непостижима и хрупка: за каждым поворотом жизненного пути может совершиться нечто неожиданное и непоправимое. В значении времени для своего творчества Достоевский отдавал себе ясный отчет. Известно, что, работая, он всегда составлял себе расписание времени и план движения своих героев.

Неизбежное погашение в памяти читателя тщательно описанных внешностей и социально-экономических положений действующих лиц в романах, размещение их по квартирам и комнатам, мало соответствующим бытовому укладу России, и неестественная ускоренность темпа развертывающихся событий, — все это вместе вызывает у читателя ощущение, что люди Достоевского лишь отчасти и лишь поверхностно принадлежат бытовой России, по существу же они — облики его собственного духовного бытия. Что же, однако, делают как будто бы и ничего не делающие герои Достоевского? На этот вопрос единственно правильный ответ дал, как мне кажется, Н.А. Бердяев в своей известной книге «Миросозерцание Достоевского». Все они заняты разрешением загадки человеческого бытия, христианской антропологией. С чисто художественной точки зрения, очень важно то, что идеи и страдания действующих лиц у Достоевского определяют собой не только духовный стержень его романов, но также их динамику и архитектонику. Это важно отметить потому, что многие критики, отдавая дань философскому глубокомыслию Достоевского, упорно подчеркивали формальное несовершенство его повествования. Есть у Достоевского, правда, некоторые стилистические недостатки, некоторая неряшливость языка и длинноты повествования, но формальное построение его романов совершенно изумительно — и изумительно прежде всего тем, что оно глубоко связано с их идейным содержанием.

В «Бесах» как идейным, так и формально-конструктивным центром является Ставрогин. Его труднопостижимая тайна в том, что идеи его безблагодатного творчества глубоко проникают в души близких ему людей, побуждая их к весьма сложным, часто даже преступным действиям, что, однако, не вызывает никаких борений совести в душе их учителя и пророка: его ничто не трогает. Это магическое влияние Ставрогина на действующих лиц романа ставит перед читателем недоуменный вопрос: как, почему же «мертвому дано рождать бушующие жизнью слова» (Блок)[7*].

Иначе построен «Идиот». Его средоточие — не мрачный, но, наоборот, светлый образ князя Мышкина, вокруг которого сгущаются темные страсти; одержимым этими страстями людям светлый об-

раз князя Мышкина является такой же загадкой, как Ставрогин – Кириллову и Шатову. Своей нездешностью Мышкин влечет их к себе, но одновременно волнует, а иной раз даже и страшит неучитываемостью своих поступков. На этой двойственности восприятия князя Мышкина окружающей его средой держится и колорит, и динамика романа.

В «Братьях Карамазовых» серафический свет сложно и многомотивно борется с демоническим мраком. «Юный человеколюбец» Алеша, задуманный Достоевским как новый тип христианского служения, как иночество в миру, при встрече с Грушенькой все же чувствует в себе жало карамазовского сладострастия, а его сводный брат, смердящий Смердяков, все же углублен редким даром созерцательного погружения в жизнь. Оба они противостоят брату Ивану, как будто бы верующему отрицателю созданного Богом мира. Алеша прямо говорит, что Иван для него загадка: над разрешением этой загадки он все время и трудится, мучается ею и как брат, и как христианин.

Этих намеков достаточно, чтобы почувствовать идейную связь героев Достоевского друг с другом и согласиться с давно уже высказанным мнением, что все они являют собой не психологически углубленные типы русской жизни, а воплощение религиозно-философских идей автора. Этот взгляд, с присущей ему односторонностью, был уже в 1901 г. высказан Мережковским в его нашумевшей в свое время книге «Толстой и Достоевский», в которой он, противопоставляя Достоевского Толстому, определяет первого как тайновидца духа. Ту же мысль, но более удачно сформулировал впоследствии Н.А. Бердяев. Исходя из замечания самого Достоевского в «Дневнике писателя», что он «не психолог, а высший реалист»[8*], он определил Достоевского как «пневматолога». К мыслям этих русских исследователей присоединился и Романо Гвардини: «В сущности, – пишет он в своей знаменитой книге “Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk”[9*], – все созданные Достоевским люди определяются религиозными силами и мотивами. Все их решения падают сверху». Наиболее полно и подробно исследовал пневматологический характер творчества Достоевского Вячеслав Иванов: он убедительно доказал, что романы Достоевского по своей внутренней структуре являются не эпическими произведениями, а трагедиями, так как Достоевский, как и все великие трагики, начиная с Эсхила и кончая Клейстом, занят не бытовой живописью и не психологическим анализом своих героев, а исключительно их судьбами: вечной борьбой Бога и дьявола в сердце человеческом.

Поэтому считать Достоевского эпиком-романистом можно только исходя из совершенно второстепенных признаков его творчества, из отсутствия подразделения романов на акты и сцены и сценического диалога в них.

Правильность пневматологического толкования Достоевского я впервые почувствовал, смотря фильм «Преступление и наказание». Раскольникова играл знаменитый в свое время русский актер Хмара[10*]. Талантливый художник (имя его забыл) создал для фильма декорацию, сразу же напомнившую мне гравюры Рембрандта. Снопы, или, скорее даже, мечи света рассекали наплывающие темноты. Помнятся мне и какие-то кривостенные темноватые комнаты. Первого взгляда было достаточно, чтобы почувствовать, насколько «фильмовое оформление» «Преступления и наказания» точнее передает дух Достоевского, чем эпохально верная на передвижнический лад живописная декорация «Бесов» в Художественном театре. В декорациях Станиславского можно было играть и всякого другого русского автора. В фильмовых декорациях – только Достоевского, так как они никак не казались привычными глазу жилищами или пейзажами. Было в них что-то и условно-абстрактное, и мистически-символическое. Люди двигались среди этих декораций уже метафизически оголенными, – скорее души, чем люди. Двигались они в предчувствии каких-то предстоящих им испытаний. Допускаю, что моя память заострила и на свой лад стилизовала виденные мною почти сорок лет тому назад декорации. Но если она это и сделала, то, конечно, лишь в связи с моим пониманием Достоевского и с моими уже после первого чтения его романов сложившимися во мне представлениями о стилистических особенностях того внешнего мира, в котором этот величайший экспериментатор мучил и исследовал своих героев. Мучения и исследования в разных его романах, конечно, разные, – тем не менее, в них можно выделить две главные темы, которые с особенной интенсивностью всегда занимали Достоевского. Первая тема – тема соблазна отвлеченного человеческого ума духом революционной утопии. Вторая тема – тема соблазна человеческого сердца, в особенности, влюбленного сердца, паучьим сладострастием. Ясно, что обе темы были Достоевскому особенно близки в связи с его собственными мучительными переживаниями.

Подвергая своих героев этим двум искушениям, Достоевский как бы ставит им вопрос: устоите ли вы, осилите ли соблазн, не попадете ли под власть «вакхического головокружения отвлеченных категорий» (Гегель) или под власть ошалевшего от сладострастия сердцебиения? Сохраните ли за собой свободу, – свободу как по-

слушание истине, свободу как противоположность произволу, не забудете ли евангельское слово: «Познайте истину, и истина сделает вас свободными»[11*]. Отношение свободы к истине – главная тема Достоевского. В том или ином виде она встречается почти во всех его романах.

Все сказанное мною о миросозерцании Достоевского подтверждается высказываниями Ордынова («Хозяйка») о сущности и смысле его собственного творчества. Целый ряд особенностей как характера, так и жизни Ордынова не оставляет сомнения, что он является как бы молочным братом самого Достоевского.

Как и его создатель, Ордынов в молодости жил в большой нужде. Рано осиротев, он страдал почти болезненной человекобоязнью и вел поэтому замкнутую жизнь. Его единственной страстью была наука. Целыми ночами просиживал он над книгами, жадно стремясь уразуметь тайный смысл бытия и жизни. В своей работе он не знал ни «порядка», ни определенной «системы». Все в ней было «восторг, жар, горячка художника». В часы работы целыми днями он «мыслящим взором» вливался в лица окружавших его людей, вслушивался в народную речь, вспоминал все, что когда-либо пережил, передумал, перечувствовал. Из всего этого у него рождались идеи и вырастала «своя собственная, им созданная система».

В признаниях Ордынова явно кроется некоторое противоречие. С одной стороны, он признается, что в его занятиях не было ни порядка, ни определенной системы, а с другой – говорит, что «он сам создал себе систему». Разрешение этого противоречия, очевидно, надо искать в разграничении двух представлений о природе философской системы. Свою собственную систему Ордынов определяет с большой точностью. Душевное состояние, в котором он создавал свою систему, определяется им словом «восторг». Метод создания – умным вглядыванием в окружающую его жизнь. В результате такого восторженного созерцания мира «мыслящими взглядами» вырастают у Ордынова «образы идей». Сочетанием этих двух слов Ордынов отделяет свою идею от Гегеля, для которого идея как и для всех рационалистов – отвлеченное понятие, и сливает ее с философией Платона. У Платона идея не понятие, а так же, как и у Достоевского, образ. Из всего этого ясно: Достоевский отрицает систему «бескровных идей», т.е. отвлеченных понятий, и утверждает систему кровоточащим сердцем рожденных идей-образов.

Получив ученую степень, Ордынов запирается в монастыре, как бы отрешается от света. В этом одиночестве, которое носит даже черты некоторого одичания, он пишет сочинение по истории Церкви. Мочульский предполагает, что превращение Ордынова,

«художника в науке», в ученого-историка подсказано Достоевскому воспоминаниями о «странном спутнике прошлых лет» Иване Шидловском, который действительно писал работу о Церкви. Превращение это остается, однако, чисто внешним. В «Хозяйке» Ордынов рисуется не ученым, а художником, но художником, живо заинтересованным вопросами религиозной философии. Живой интерес к этим вопросам у Достоевского неоспорим. Он доказывается как его романами, так и «Дневником писателя».

Образами идей, которые, по слову Ордынова, сливаются у него в свою собственную систему, надо, конечно, считать не его отдельные теоретические высказывания по вопросам философии, а героев его романов. Ближе присматриваясь и глубже вдумываясь в творчество Достоевского, нельзя не заметить не только психологической, но и философской систематической связи всех их друг с другом.

Взгляды Ордынова-Достоевского очень существенно дополняются размышлениями Достоевского в статье об искусстве, напечатанной в издававшемся им журнале «Время». Из письма Достоевского к его другу Врангелю следует, что эта статья писалась одновременно с работой над «Хозяйкой». В статье об искусстве проводится мысль, что история никогда не была наукой и никогда не сможет ею стать, хотя бы все факты были самым тщательным образом изучены. Будущее, по мнению Достоевского, невыводимо из прошлого и настоящего. Это было бы возможно, только если бы в истории действовали законы, как они действуют в естественных науках. Но понятие закона к истории неприложимо, о будущем можно только гадать, его можно предчувствовать и до некоторой степени, быть может, предугадывать в художественных образах. Громадное преимущество образа над понятием заключается, по мнению Достоевского, в том, что понятие, возвышаясь над временем, не соединяется с вечностью, тогда как художественный образ по существу таит в себе объединение вечности с его воплощением и ознаменованием во времени. В этой связи с временным и таится пророческий дар искусства, недоступный научному познанию.

Об объективной верности этих размышлений можно, конечно, спорить, но как «методологический автопортрет» они весьма характерны, а потому и важны для раскрытия сущности творчества Достоевского.

Слово «идея» – наиболее часто употребляемое Достоевским слово. Оно постоянно встречается как в «Дневнике писателя», так и в романах. Все герои Достоевского живут идеями, исповедуют идеи, борются за идеи и разгадывают идеи. Иван Карамазов носится со своей идеей, Алеша пытается разгадать «тайну этой идеи», Смердя-

ков снижает идею Ивана. В набросках к «Подростку» Достоевский говорит о новой идее Версилова: будто бы люди – мыши. Кириллов не перенес своей идеи, отчего и повесился. У Шатова своя идея, он страстно исповедует религиозный национализм. Сам Достоевский силится постигнуть «идею Европы». Такое частое и не всегда односмысленное употребление слова «идея» ставит перед нами вопрос, что же он понимает под словом идея.

Глубокий и оригинальный мыслитель, Достоевский не был школьным философом. Точное определение – не его дело. Логически утонченного, четко очерченного и от соседствующих понятий заботливо отграниченного понятия идеи в его книгах не найти. Упрекать его в этом было бы несправедливо и малообоснованно, так как логически односмысленные определения (термины) возможны и уместны лишь в рамках научно-философских систем. Художественному творчеству и устному общению людей они чужды. В обеих сферах царствуют многомерные и многосмысленные слова, отражающие в себе разные мнения по одному и тому же вопросу. Научные термины всегда монологичны, слова же живого общения, более близкие искусству, чем науке, всегда внутренне диалогичны. В этом их сила. То, что в писаниях Достоевского нет точного определения идеи, отнюдь не значит, что он употребляет это слово совершенно произвольно. Превращение слова в термин отнюдь не является единственно возможной формой уточнения мысли. Достоевский пользуется иным, очень своеобразным методом. Углубляясь в его миросозерцание, можно без труда заметить, что уточнения своих идей он достигает как бы облачением их в различные, но все же перекликающиеся друг с другом образы.

Верховным образом, которым Достоевский уточняет свое понятие идеи, является образ «божественного семени», которое Бог бросает на землю и из которого вырастает Божий сад на земле. Этим определением идеи как семени Достоевский отграничивает свое понятие идеи от платоновского: у Платона идея является лишь трансцендентной моделью земной действительности, но никак не прорастающим на земле семенем. Распространяются идеи в человечестве путем заражения: «Идеи заразительны» – читаем мы в «Дневнике». Законы, по которым распространяются заразительные идеи, труднопостижимы. «Бывает, – пишет Достоевский, – что иная идея, которая, казалась бы, могла захватить только высокообразованного и развитого человека, вдруг неожиданно воспринимается совсем необразованным, неотесанным, ничем не озабоченным существом».

Вся история творится, по мнению Достоевского, в конце концов, идеями. «Нет, не многомиллионные массы, – пишет он в своем

“Дневнике”, – творят историю. И не материальные силы, и не интересы, которые кажутся столь непоколебимыми, так и не деньги, не меч и не власть, а всегда поначалу вовсе незамечаемые мысли – иногда совершенно незаметных людей». Эта вера в идеи заходит у Достоевского так далеко, что он даже власть денег и преступлений пытается понять как власть искаженных идей.

Второй образ, которым Достоевский уточняет свое понимание идеи, – это образ «тайны». Идею, которой человек живет и в которую он верит, Достоевский определяет как его «тайну». Образы загадочных людей, загадочных судеб, загадочных часов переполняют все его романы. Только наличие в человеке некой тайны превращает человека в личность: личность есть, по Достоевскому, не что иное, как воплощенная идея. Из этого определения идеи как тайны личности следует, что семенной запас потустороннего мира не может состоять из вполне одинаковых семян; дабы идейное семя порождало личность, оно должно таить ее в себе.

Этот таинственно конкретный характер идеи с исключительной глубиной дорисовывается Достоевским в размышлениях Версилова об искусстве портрета. По мнению Версилова, богоподобный облик человека всегда лишь смутно проступает в лицах людей. Обезличивание, которое всему миру несет наша грешная жизнь, сказывается прежде всего в искажении богоподобного человеческого облика. Отсюда вырастает, по мнению Версилова, задача портретиста, состоящая в том, чтобы, не довольствуясь видимой всем внешностью человека, интуитивно уловить таящийся за ним богоподобный облик и воссоздать его в своей работе. Эта теория портрета представляет собой излучение веры Достоевского, что «красота спасет мир», – спасет, конечно, не прикрашиванием видимого, а прозрением сокровенного.

Характерно русскую окраску придает этим размышлениям вера Достоевского, что в женских лицах идеи живут и ощущаются непосредственнее, чем в мужских. Вероятно, эта мысль навеяна ему русской литературой, в которой большинство положительных образов не мужчины, а женщины: пушкинская Татьяна; Лиза Калитина; Наташа Ростова; княжна Марья из «Войны и мира»; бабушка из «Обрыва» Гончарова; Соня Долгорукова из «Подростка» – все эти женщины, глубоко и покорно покоящиеся в первозданности Божьего бытия. Мужчины же, за исключением старца Зосимы, послушника Алеши Карамазова, бесполого князя Мышкина – все больше люди раздвоенные, надорванные, выбитые из орбиты предназначенной им жизни. Среди них есть много людей глубоких, значительных, умных, но почти нет людей, покорно и мудро покоящихся

в Божьем мире. К этим людям относятся все лишние люди русской литературы, все революционные вожди и большинство героев Достоевского, начиная с Раскольникова и кончая Ставрогиным.

То, что идеи – семена, бросаемые Богом на землю, прорастают прежде всего в женских душах, – реже сказывается в словах, чем в молчаливых глазах. Соня Долгорукова – тихая женщина с чутким сердцем, но ее идея светится лишь в ее глазах, высказать ее она не в силах. Самой значительной женщиной, таящей в себе великую идею, является для Достоевского Россия. «Разлегшаяся в стомиллионном составе своем на многих тысячах верст, неслышно и бездыханно в вечном зачатии и в вечном признанном бессилии что-нибудь сказать или сделать, скромная и покорная» – такова русская земля Достоевского. «Земля – Богородица есть», – говорит в «Бесах» Хромоножка.

На поставленный выше вопрос, чем же представляется Достоевскому идея, всем сказанным дается весьма определенный ответ. Идея – семя потустороннего мира; всход этого семени в земных садах – тайна каждой человеческой души и каждой человеческой судьбы. Она – душа искусства, в которой рациональное мужское знание превышается женским чаянием. Она – тишина и целомудренность русской души и русского народа. Будучи разлитой по всему миру, идея, однако, доступна далеко не всякому взору. Открывается она лишь взору, смотрящему на мир с надмирной высоты. Этот взор является, по Достоевскому, взором, созерцающим мир как целостность; являясь основой мира, идея является одновременно и предпосылкой подлинного постижения ее.

Моим анализом идеи я коснулся лишь положительного аспекта этого понятия, но Достоевский употребляет его и в отрицательном смысле. Достаточно вспомнить его наиболее известные романы, чтобы убедиться в этом. Раскольников, как было уже сказано, живет идеей, которая в молодости тревожила и Достоевского, – идеей социальной справедливости. Жажда этой справедливости порождает в Раскольникове вопрос: допустимо ли убить старуху, похожую скорее на вошь, чем на человека, чтобы накормить обездоленных, голодающих людей?

Почти ту же идею, что и Раскольников, проповедуют приехавшие из Швейцарии бесы; как в душе Раскольникова, так и в душах бесов отвлеченная социалистическая любовь к людям превращается в презрение к ним и в насилие над ними. Чудовищным выражением этой диалектики является план Шигалёва разделить человечество на две неравные группы, предоставив правящему меньшинству право превращения большинства в сытых и счастливых рабов.

Своеобразным заострением все той же идеи является план Великого инквизитора осчастливить человечество лишением его свободы. Еще парадоксальнее идеи Кириллова. Поняв и поверив, что Бога нет, но поняв также и то, что без веры в Бога человечество не может жить, Кириллов пришел к выводу, что необходимо объявить Богом всемогущего Человека.

Как Великий инквизитор, как Кириллов, так и Шатов живет идеей. Мучающая его проблема – религиозное оправдание национализма. Шатов верит в избранность русского народа. Для него Бог – народное тело. По его мнению, у каждого народа должен быть свой Бог.

Сравнивая идеи перечисленных героев с идеей в понимании Достоевского, нельзя не видеть, что одним и тем же словом он называет не только разные, но и явно несовместимые друг с другом вещи. И идеи названных героев выросли, конечно, не из Божьего семени, а из семян, сброшенных на землю сатаной.

Для того, чтобы внести ясность в двусмысленную терминологию Достоевского, я буду в дальнейшем употреблять платоновский термин идеи только в смысле Божьего семени. Идеи же бесов и остальных героев Достоевского буду именовать идеологиями. Различие идеи и идеологии, конечно, не отрицает тесной связи между ними, что, вероятно, является причиной неотчетливости терминологии Достоевского. Идеи – это трансцендентные реальности. Они прообразы бытия и силовые центры истории. Постижение их отвлеченному разуму недоступно. Сущность и сила их открываются лишь целостному всеобъединяющему переживанию.

В отличие от идей, идеологии не трансцендентные реальности, которые овладевают человеком, а созданные самим человеком теории почти всегда утопического характера, которыми он хватается за жизнь, чтобы удержаться в ней. Исповедование идеологий не обязывает человека послушанию объективной истине, а развязывает в нем безответственные субъективные мнения, чаще всего теоретически замаскированные волевые импульсы, прежде всего политические.

Быть может, разницу между идеей и идеологией легче всего уяснить себе сопоставлением двух понятий свободы, о которых говорится в Святом Писании. Люди, живущие идеей, по опыту знают, что свобода неразлучна с истиной, что только истина освобождает: «Познайте истину, и истина сделает вас свободными». Люди идеи знают и то, что подвиг свободы есть прежде всего подвиг послушания истине, той предмирной изначально-сущей истине, видимым воплощением которой на земле был Христос.

У идеологов понятие свободы совершенно иное. Оно коренится не в слове Евангелия от Иоанна, а раскрывается в повествовании о грехопадении человека, который срывает яблоко с запрещенного дерева, дабы уподобиться Богу. Свободе как послушанию Божьей воле он противопоставляет свободу революционного почина.

Борьба этих двух свобод представляет собою основную проблему всего творчества Достоевского. Более глубокой проблеме он не мог бы посвятить своего творчества: борьба Бога с дьяволом, разрывающая сердце человека, является самой загадочной и самой трагической проблемой истории.

Что Достоевский одним и тем же словом называет две противостоящие друг другу реальности, — это, конечно, не простая небрежность терминологии, не простая неряшливость писателя. За этой как бы неряшливостью стоит интуитивное ощущение сложных отношений не только обоих понятий, но и стоящих за ними переживаний.

Достоевского часто называли младшим братом славянофилов, выдвигая на первый план его враждебное отношение к католической церкви с ее аристотелевским рационализмом и папской авторитарностью, а также и к пустогрудому западному либерализму. Это, конечно, верно. Но тем не менее Достоевский, по всему строю своих чувств и по стилю своего мышления, отнюдь не был типичным славянофилом. Все славянофилы: Хомяков, братья Киреевские, Самарин и другие — все это дети состоятельных родителей, выпестованные в атмосфере стародворянских гнезд с их бытовым покоем и традиционным православием. Этим покоем дышат все письма и все писания ранних славянофилов. Хотя они много писали, они все же не были профессиональными писателями и уже никак не профессиональными журналистами, как они не были и не могли бы быть профессорами. Всему этому они всем стилем своих мыслей и чувств чужды. Их бытовая и духовная отчужденность от порожденной Петром Великим империи ни в чем не сказывается с такой отчетливостью, как в замечании Хомякова, что он, попав ребенком в Петербург, почувствовал себя в языческом городе и испугался, что его принудят отречься от православной веры. Хотя славянофилы во многом относились весьма критически к современной им русской государственности и хотели многих изменений, они все же были баловнями своей эпохи и чувствовали себя в ней дома. Отчаяние и всякий разрушающий экстаз были им чужды.

Достоевский — человек совсем другого быта и душевного склада. Он вырос в тесноте и темноте городской чиновничьей квартиры, под давлением тяжелой руки деспотического отца. В военно-ин-

женерном училище он чувствовал себя заключенным и страдал от того, что отец сунул его в это заведение исключительно по материальным соображениям.

После пяти лет писательской работы Достоевский был, как известно, приговорен к смертной казни и после ее отмены десять лет просидел в тюрьме и ссылке.

О степени серьезности и глубины революционных настроений молодого Достоевского в последние годы возникла интересная полемика между двумя крупными исследователями писателя. Возникла она в связи с письмом поэта Майкова к Висковатому, в котором он сообщал, что Достоевский принадлежал не только к литературному кружку Петрашевского, но и к политически гораздо более серьезной организации Дурова. Лясковский не придает этому письму никакого значения, считая, что литературно-музыкальные вечера Дурова были политически немногим серьезнее заседаний кружка Петрашевского. В противоположность ему, Мочульский с фактами в руках пытается доказать, что Достоевский в сороковых годах был весьма революционно настроен и потому естественно предположить, что он входил в кружок активных дуровских революционеров, которые считали необходимым готовить народ к восстанию и создать с этой целью тайную типографию.

В пользу Мочульского говорит статья самого Достоевского за 1873 г. («Дневник писателя» – журнал «Гражданин»), в которой он, полемизируя с либеральным «Русским миром», спрашивает своего оппонента, почему он думает, что петрашевцы не могли бы превратиться в нечаевцев. Называя себя самого «старым нечаевцем», он пишет: «Позвольте мне о себе сказать. Нечаевым я, вероятно, не мог бы сделаться никогда, но нечаевцем, может быть, и мог бы... в моей юности»[12*]. Это признание, конечно, не доказывает, что Достоевский действительно был активным деятелем дуровского кружка, но во всяком случае оно оправдывает мнение, что письмо Майкова отнюдь не выдумка.

За годы тюрьмы и ссылки Достоевский из безбожника превратился в верующего христианина и из революционера в человека консервативных убеждений, – но отнюдь не в консервативного человека. Став верным сыном Церкви и защитником монархии, Достоевский все же остался революционером. Это со свойственной ему точностью и оригинальностью отметил В. Розанов: «Достоевский относится к Европе, как революция к старому режиму». Эту мысль Розанова впоследствии на свой лад развил Мережковский в своей книге «Пророк революции». Встречается она в парадоксальной формулировке и у Штейнберга, по мнению

которого Достоевский даже и государя императора ощущал «богопомазанным воплощением революционного призвания России». По сравнению со славянофилами Достоевский был существом гораздо более окрыленным, но и менее укорененным в любимой им земле, чем они.

Всем сказанным объясняется и то сближение между свободой как богоисполненным послушанием истине и свободой как революционным восстанием на Бога, которое так характерно для Достоевского. Евангельские слова: «Я есмь путь, истина и жизнь»[13*] – с поразительной точностью отразились в миросозерцании Достоевского. Тот жизненный путь, которым он пришел к вере, чувствуется из его слов о христианстве. Твердо веруя, что свобода требует послушания истине, Достоевский верует и в то, что истина обретается лишь на путях свободы. Он никогда не только не мог бы принять проповедуемого Великим инквизитором насильнического подчинения человека истине, но он не принял бы и истины без борьбы за нее, отказался бы от истины, которая была бы ему дарована вместе с его рождением. Живая и крепкая вера в Бога казалась ему возможной лишь в результате проигранной человеком борьбы против Него. Веру человека, который, сказав «Верую, Господи», не поспешил бы прибавить «помоги моему неверию», Достоевский никогда не почел бы за живую веру. Ничто не было ему так чуждо, как самодовольное фарисейство. Его христианство было христианством мытарей и преступников. Об этом с большой и даже соблазнительной ясностью говорят пропущенные в окончательной редакции «Карамазовых» слова старца Зосимы: «Люби, – говорит он, – во грехе их, люби и грехи их, ибо сие уже божественная любовь». И, наконец, совсем уж соблазнительные слова «люби грехи». В основе этого не только личного, но почти что положительного отношения ко греху лежит, конечно, преклонение Достоевского перед страданием как величайшей духовно-творческой силой человека и как главным свойством русского народа. Требование, чтобы каждый человек отвечал за все и за всех, неизбежно ведет к углублению и увеличению страдания в каждом человеке и во всем мире, к накоплению страдальческого опыта, а тем самым и к углублению творческих сил человечества в борьбе за усовершенствование жизни.

Что такое понимание христианства не могло безболезненно слиться с прочно укорененным традиционно-бытовым православием, это ясно. Достоевский жаждал не успокоения в прошлом, но беспокойства в будущем. Хотя он и как художник, и как религиозный тип был полной противоположностью Толстому, он мог бы повторить слова яснополянского проповедника: «Успокоение – душевная подлость».

Это положительное отношение Достоевского к борьбе, беспокойству и движению есть единственная, в известном смысле, западническая черта в его мироощущении. Для выяснения его представлений о взаимоотношении между Западом и Россией очень важна статья «Старые люди», напечатанная в «Дневнике писателя» за 1873 год. В ней он писал:

«Есть идеи сознательные... таких идей, как бы слитых с душой человека, много. Есть они и в целом народе, есть в человечестве, взятом как целое. Пока эти идеи лежат бессознательно в жизни народной и сильно и верно чувствуются, до тех пор только и может жить сильнейшею, живой жизнью народ»[14*].

Высказав эту, к слову сказать, очень современную мысль, Достоевский, не переводя духа, продолжает: «В стремлении к выяснению себе этих сокрытых идей и состоит вся энергия народной жизни». Получается как бы неразрешимое противоречие. С одной стороны, Достоевский утверждает, что сила и верность народных чувств глубоко связана с началом бессознательным, а с другой – что в стремлении к осознанию скрытых бессознательных глубин жизни состоит вся энергия народной жизни.

Удивляться этой логической неувязке не приходится: некоторая писательская небрежность нередко встречается у Достоевского, он сам это чувствовал, когда жаловался на то, что часто приходится писать наспех. Возможно, однако, и то, что он писал свою статью в большой усталости, на которую сам жаловался в письме к своему другу Врангелю, сообщая ему тут же, что в его голове стоит идея, – этой идеей была идея Европы.

Но как бы ни объяснять противоречивость цитированных слов, – зная Достоевского, нельзя все же не чувствовать, что в ней таится одна из существеннейших проблем писателя. То, что осознание бессознательных глубин жизни должно было ему казаться большой опасностью как для отдельного человека, так и для целого народа, – это ясно, это вытекает из всего его миросозерцания. Но сознавая опасность высветления жизненных тайн, Достоевский все же понимал, что пройти мимо этого процесса нельзя. Ему было видно, что сохранить свое национальное здоровье, свою нравственную творческую силу народ может, только рискнув ее потерять. Однако мысли, что сознание бессознательного должно обязательно привести к снижению и опустошению национальной жизни, он не защищал. Из всех его размышлений на тему отношения сознательного к бессознательному отчетливо выясняется лишь то, что он, как и датский мыслитель Кьеркегор, считал, что этот процесс может привести к смерти, но может и, наоборот, увенчаться укреплением здоровья.

Что сверхрационалистический Запад может пойти путем оздоровления, Достоевскому казалось маловероятным, в сущности – невозможным. Ему виделось, что как жизнь, так и творчество Запада уже давно и как будто бы окончательно выпали из божественного средоточия как космической, так и исторической жизни, ему чувствовалось, что даже наиболее значительные представители европейской культуры утратили целостность духа, чем и объясняется распыление европейской культуры. Толкаемый разумом в одну сторону, волей в другую и чувством в третью, Запад, как писал уже Иван Киреевский, переживает двойную трагедию атомистического распада жизни и рационалистически-бесплодного мышления. Со страшной быстротой отмирает в Европе идейное питание жизни и с такой же быстротой возрастает власть жадных идеологий.

Совсем иначе видится Достоевскому положение России. Ему оптимистически кажется, что, разбуженная западническим окриком Петра Великого, она еще не потеряла, да и в будущем не потеряет, своей духовной целостности, а потому и единства своей культуры. За это, по его мнению, ручается великий Пушкин и вся созданная им русская литература. Вдохновенно славя прорубленное Петром в Европу окно, Пушкин все же не стал односторонним провозвестником западнической империи, но стал певцом всенациональной России.

Эти мысли были Достоевским, как известно, вдохновенно развиты в Пушкинской речи, произнесенной им в мае 1880 г. по случаю открытия памятника поэту. Знаменитая речь не была импровизацией: ее основные мысли были высказаны Достоевским много раньше. Говоря о Пушкине и славя его гений, Достоевский, в сущности, говорил о России, раскрывая особенность ее гения и ставя вехи на пути ее служения миру.

Будучи пламенным патриотом, Достоевский в своей речи отнюдь не защищал узкого национализма. Наоборот, он характеризует русского человека как всечеловека, одинаково хорошо понимающего и испанца, и англичанина, и араба, и римлянина, о чем свидетельствуют его произведения. Не русской представляется Достоевскому и затянувшаяся борьба славянофилов с западниками, так как Россия является единством Запада и Востока. Она рождена не для борьбы, но для внесения в мир всепрощающего и всепримиряющего слова.

В последнем номере «Дневника писателя» за 1881 г., вышедшем уже после смерти писателя, Достоевский с предельной парадоксальностью определяет и превозносит эту русскую целостность духа, единую во всех областях культуры. Называя ее «нашим русским социализмом», он защищает мысль, что она коренится не только в

церковности русского народа, но в том, что русский народ и есть Церковь. «Вся глубокая ошибка наших интеллигентных людей, – пишет он в “Дневнике”, – в том, что они не признают в русском народе Церкви, конечно, не в смысле здания, причта, а в смысле русского социализма, цель и исход которого – всенародная и вселенская Церковь, осуществленная на земле, поскольку земля может вместить ее»[15*]. То, что русская идея в последней статье Достоевского была определена им как русский социализм, снова указывает на искренность и глубину его увлечения социальными идеями в молодости.

Заключительная статья в том же дневнике посвящена вопросу о роли России в Азии. «Россия, – пишет Достоевский, предвосхищая мысли и чаяния евразийства, – не в одной только Европе, но и в Азии: русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии может быть еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того, в грядущих судьбах наших, может быть, Азия и есть наш главный исход!.. В Европе мы были приживальщики и рабы, а в Азии мы явимся господами. В Европе мы были татарами, а в Азии мы европейцы. Миссия наша цивилизаторская в Азии подкупит наш дух и увлечет нас туда. Создалась бы Россия новая, которая и старую бы возродила и воскресила»[16*].

Говоря об этой статье Достоевского, Мочульский называет ее «самым поразительным пророчеством Достоевского» и считает, что в ней предначертана «азиатская политика пореволюционной России». Такая высокая оценка предсмертного слова Достоевского представляется мне преувеличенной уже потому, что статья была вызвана, в конце концов, малозначительным поводом: победой Скобелева над текинцами и взятием им Геок-Тепе. Пафос статьи очевидно чисто политический. Мысль, что Россия понесет в Азию русский социализм, исход которого – вселенская Церковь, не очень убедительна. Странно звучит и внезапное унижение перед Европой: «...в Европе мы были приживальщики и рабы». Странно тоже, что Азия воскресит Россию, – но когда же Достоевский считал ее мертвой? Конечно, и тогда не считал, когда говорил о том, что Православная церковь лежит в параличе. Что же касается пореволюционной политики, то, конечно же, еще большой вопрос: двинется ли Россия на Азию или Азия двинется на Россию? Но как бы ни расценивать посвященную Скобелеву статью, неоспоримым остается то, что Достоевский твердо верил, что России принадлежит будущее, что ей ходом истории приготовлено центральное место в мире – и не в силу ее гениальности и прирожденной политической активности, а только в силу того, что в ней живет вера и что, встав на путь

осознания своих глубинных идей, она не выпала из религиозного центра мира, не поссорила своего разума со своей волей и своим чувством, не пленилась безрелигиозной, беспредпосылочной философией и самодовлеющим искусством ради искусства и не отдалась еще наступающей на нее с Запада революционной идеологии. Об опасности этого наступления Достоевский знал. Все содержание «Бесов» занято этой опасностью и раскрытием ее глубочайших корней, но, зная, он все же верил, что Россия устоит. Устояла ли, устоит ли? На этот вопрос люди разных религиозных и политических убеждений отвечают разно. Каков был бы ответ Достоевского, если бы он был с нами?

Никто, конечно, не усомнится в том, что он с первых же дней победы Ленина почувствовал бы себя непримиримым врагом насильнической атеистической власти. Ясно и то, что он сочувственно отнесся бы к анафематствованию большевиков патриархом Тихоном и мужественно принял бы участие в борьбе православной России против обновленческой и живой церкви. С уверенностью можно, думается мне, сказать и то, что он понял бы трагедию современного патриаршества, скорбел бы душой за все, что происходит, но был бы сдержан в своем осуждении происходящего. Не совсем ясно лишь одно: как отнесся бы он к тем русским людям, – рабочим, крестьянам, интеллигентам, – которые, кто за страх, кто за совесть, соблазнились большевистской революцией и отдали себя ее защите. Что таких не было или что таких было очень мало, конечно, ошибка. Солдаты целыми полками, не желая воевать против немцев, «текли» домой, чтобы воевать против помещиков, считая себя на то вправе, так как земля непомещичья, а Божья. Рабочие захватывали фабрики, потому что в Писании сказано: «В поте лица твоего будешь есть хлеб»[17*], а буржуй не только жрет свой хлеб, не потея, но и льет народную кровь. Были и среди как будто бы церковных людей защитники обновленческой церкви и поклонники отца Введенского. Оправдывали они себя тем, что синодальная церковь, как и думал Достоевский, лежит в параличе[18*].

Лично я уверен, что если бы Достоевский в первые годы революции разъезжал по России в поисках хлеба в донельзя набитых простым народом теплушках, прислушивался бы к всегда оживленным спорам и заходил бы в чайные, где марксисты-начетчики спорили со знатоками Писания, он, безусловно, уловил бы религиозный подголосок в народном понимании и оправдании атеистически-нигилистической советчины, уловил бы, конечно, и политическое детонирование этого подголоска. Но он, думается, не испугался бы и не очень оскорбился бы. За это говорит то, что в его романах пред-

восхищены и как будто даже заранее прощены не только ошибки религиозного сознания, но даже и жуткое кощунство, что доказывают его «Бесы». Откуда эта мягкость? Ясно, что за ней стоят слова старца Зосимы: «Люби их грехи, ибо это уже божественная любовь». А за этим всепрощением стоит и надежда, что грешники покаются. Понимая образы Достоевского как символы и чувствуя, что все они относятся к России как к верховному предмету его художественного творчества и всех его раздумий, нельзя сомневаться в том, что если бы он был с нами, он верил бы тому, что большевистская Россия покается.

В «Дневнике писателя» за 1873 г., в отрывке, озаглавленном «Влас», Достоевский рассказывает о двух деревенских парнях, поспоривших друг с другом: кто кого дерзновеннее сделает. Один вызвался сделать все, что ему прикажут, и даже клятву дал, что не отступит. Дерзость, которую придумали товарищи, состояла в том, чтобы пойти на причастие, принять его, но не проглотить, а выйдя в огород, положить причастие на воткнутую в землю жердь и выстрелить в него.

«И вот, кончает свой рассказ на коленях вползший к старцу мужик, в молодости дерзнувший поднять ружье на тело Христово: только бы выстрелить, вдруг передо мною как есть крест, а на нем Распятый. Тут я и упал с ружьем в бесчувствии»[19*].

В том, что большевизм по своей глубочайшей сущности есть не что иное, как попытка погашения образа Христа в душе русского народа, – в этом Достоевский никогда, конечно, не усомнился бы. Но он, думается, не усомнился бы и в том, что, обессилев, народ увидел бы над собою Распятого.

Религиозная трагедия Льва Толстого

Каждому, кто решается публично, т.е. сугубо ответственно, писать или говорить о Толстом, необходимо помнить слова, сказанные Софьей Андреевной спустя десять лет после смерти мужа его биографу Полнеру: «Сорок восемь лет прожила я со Львом Николаевичем, а так и не узнала, что он был за человек».

До конца объяснить загадочность толстовского гения вряд ли возможно – он ведь и сам любил говорить о недоступной для человеческого ума совокупности причин, – но попытаться глубже ощутить ее корни все же нелишне. У Толстого был исключительный дар перевоплощения: все его герои и героини ощущаются не как двумерные портреты, написанные кистью, а скорее как вылепленные из материала собственной жизни трехмерные образы. Создать такое обилие непохожих друг на друга людей мог, конечно, только человек громадного внутреннего и притом противоречивого богатства. К этой эмоциональной даровитости Толстого присоединяется постоянно тяготевшая над ним принужденность к идеологическому заострению всех своих в разные эпохи весьма различных чувств, прозрений и интуиции.

Отсюда его учительство, наставничество и та самоуверенная оппозиционность, о которой говорят Фет, Аполлон Григорьев, Е.М. Лопатина и многие другие. Эти черты отчасти объясняются той уверенностью, которой он обладал в сфере искусства. Итальянский социолог Парето убедительно показал, что существует психологический закон перенесения авторитетной распорядительности из той сферы, в которой человек имеет на нее безусловное право, в соседствующие, где у него такого права нет. Этим законом Парето объясняет, между прочим, и то, что многие крупные политики считали себя знатоками архитектуры и пластики или покровителями поэтов. В том, что этот закон сыграл немалую роль в восприятии философско-религиозных размышлений Толстого широкой публикой, не может быть сомнений. Многие из менее искушенных в сфере отвлеченной мысли читателей восхищались каждым словом Толстого лишь потому, что оно исходило из-под пера автора «Анны Карениной» и «Войны и мира». И многое по той же причине прощалось ему серьезными мыслителями и философами.

Всего сказанного достаточно, чтобы допустить возможность целого ряда литературных портретов Толстого, не имеющих почти ничего общего между собою и тем не менее безусловно похожих на оригинал. Предлагая читателю мой собственный портрет Толстого, я субъективно уверен, что вижу его правильно, – и тем не менее я, конечно, допускаю, что его можно видеть и совершенно иначе. В конце концов каждый портрет живет двойным сходством: сходством с портретируемым оригиналом и с портретирующим автором, в чем никак нельзя видеть произвол и субъективность.

Характеристика и анализ художественного дарования Толстого не входят в мою задачу. Для моей цели достаточно указать на то, что среди ответственных русских критиков не найдется ни одного, который не согласился бы с Тургеневым, сказавшим: «Толстой – гигант среди других писателей. Слон среди других животных. Он, как слон, может вырвать дерево с корнями, но может и так нежно снять бабочку с цветка, что не сдует с ее крыльев даже пыльцы». Леонтьев отнюдь не был поклонником русской писательской манеры и был к тому же еще и убежденным противником «розового христианства» как Толстого, так и Достоевского, и тем не менее он сравнивает Толстого с индусским божеством: «Две головы, четыре лица, шесть рук и все – громадное, из самого драгоценного материала».

В связи с этой темой важно подчеркнуть, что художественную гениальность Толстого одинаково чтили как враждебные толстовцам почитатели художественного дара Толстого, так и «темные», как в Ясной Поляне было принято называть последователей толстовского учения. Разница заключалась лишь в том, что первые считали религиозно-нравственную проповедь Толстого почти что преступлением перед отпущенным ему Богом творческим даром, а вторые умилялись тем, что Бог повелел Толстому принести свой художественный дар в жертву за дарованное ему христианское пробуждение.

Излагать и анализировать учения Толстого вне тесной связи с его жизнью имеет мало смысла, так как все они во всех своих стадиях и вариантах, со всей эмоциональной напряженностью и логической противоречивостью, представляют собой прежде всего попытки устроения Толстым своей трагической жизни художника и моралиста.

Первым актом религиозной трагедии Толстого, подготовленной, конечно, многими мучительными переживаниями и трудными раздумьями, надо считать то, что произошло с ним в 1869 г. в Арзамасе под Нижним, где он остановился переночевать по пути в Пензенскую губернию, куда ехал ради покупки нового имения.

О случившемся Толстой сразу же написал Софье Андреевне, думая, что, быть может, происшедшее с ним связано с какими-нибудь тяжелыми событиями в Ясной Поляне. Через пятнадцать лет, все еще мучимый своей арзамасской болезнью, как стали впоследствии называть тот припадок отчаяния, который его охватил в Арзамасе, Толстой все пережитое описал в малоизвестном, но очень существенном для понимания его духовного пути рассказе, озаглавленном «Записки сумасшедшего». «Было два часа ночи, – рассказывает Толстой почти теми же словами в письме и в "Записках", – я устал, страшно хотелось спать и ничего не болело. Но вдруг на меня напали тоска, страх, ужас, каких я никогда не испытывал... Зачем я сюда заехал? Куда я везу себя? Отчего, куда я убегаю?.. О чем тоскую, чего боюсь?.. "Меня", – услышал я голос смерти».

Для понимания всего рассказа очень важно дать себе отчет в том, что налетевшая на Толстого боязнь смерти не была трусостью. В Севастополе Толстой проявлял бездумную храбрость. Вряд ли можно сомневаться, что если бы он воевал в 1869 г., он опять проявлял бы ее. Его страх смерти был гораздо глубже. Он почувствовал, что смерть на него наступает, а вместе с тем чувствовал и то, что ее не должно быть. Его страх был возмущением и протестом против смертности человека.

До чего сильно было это переживание, сказалось, между прочим, и на его языке, который вдруг вспыхнул несвойственным Толстому экспрессионизмом. «Все тот же ужас, – пишет он, – красный, белый, квадратный... рвется что-то и не разрывается». Налетевший на него ужас вызвал в нем злость, мучительную и сухую; он чувствовал, что в нем нет ни капли доброты, а «только ровная, спокойная злоба на себя и на то, что меня сделало». Эти слова особенно важны, они многое объясняют и в дальнейшем развитии толстовского миросозерцания. Поднявшаяся в нем злоба была направлена не против Бога-Творца, а на некое «то», что его не создало, а сделало. Это странное слово «сделало» невольно вызывает представление о каком-то механизме или, в лучшем случае, о каком-то безликом бытии, с которым нельзя общаться, но в которое возможно погрузиться. Эта пантеистическая тема была, как мы еще увидим, с ранних лет близка Толстому.

Злосчастная поездка в Пензу привела Толстого к тому душевному состоянию, о котором он с такой силой рассказал в «Исповеди». Припадки арзамасской тоски не оставляли его, все чаще чувствовал он «остановки жизни», все чаще думал о самоубийстве. Все мы помним его потрясающие слова: «И вот я, счастливый человек, прятал от себя шнурок, чтобы [не] повеситься на перекладине между

шкафами в своей комнате... и перестал ходить с ружьем на охоту, чтобы не соблазниться слишком легким способом избавления себя от жизни».

Как ни сильно было в Толстом отчаяние, он, человек громадной биологической силы, не сдавался, его не покидала смутная надежда найти выход, спастись. В поисках такого спасения Толстой принялся читать. Прочитав множество книг по религиозно-нравственным вопросам, он не нашел для себя в них ничего нужного, не обрел в них якоря спасения. Удивляться этому, зная Толстого, не приходится, так как во всем, что он читал, – а читал он постоянно (Алданов, исследовавший библиотеку в Ясной Поляне, сообщил, что в ней было 14 тысяч томов и что в громадном количестве книг находились собственноручные отметки Толстого), – он всегда искал подтверждения своим взглядам, слагавшимся в нем независимо от книг, выраставшим в нем из глубин его жизни.

Рассказывая в «Исповеди» о своих упорных, мучительных исканиях ответа в науке, он сообщает, что пришел к мнению Экклезиаста, что умножение познания лишь умножает скорбь и что прав Соломон: все в мире – и глупость, и мудрость, и богатство, и нищета, и веселье, и горе – все суета сует. Человек умрет, и ничего не останется. То же самое, отмечает Толстой, утверждал и Будда: «Жить с сознанием неизбежности страдания, старости и смерти нельзя, надо освободить себя от жизни, от всякой возможности жить».

Не найдя разрешения своим вопросам в книгах, Толстой стал искать их в людях. Живут же они, – думалось ему, – значит знают и смысл жизни. Сначала он обратился к людям своего круга и быстро установил, что их жизнь лишена всякого смысла. Одни из них спокойно живут потому, что им неведома тревога о смысле их жизни, другие – эпикурейцы, потому что им вкусно жить, вкусно есть, пить, любить. К третьим он отнес тех сильных людей, которые, зная о бессмыслице жизни, самовольно кончают ее. К четвертым – в том числе и самого себя – он относил всех слабых и нерешительных, которые прекрасно понимают, что жизнь – бессмыслица, но продолжают тянуть эту лямку.

Известно, что от полного отчаяния, от самоубийства Толстого спасла вера, но, странным образом, вера, порожденная в нем разумом. Об этой спасительной роли разума Толстой не раз говорит в «Исповеди»: «Теперь я вижу, что если не убил себя, то причиною тому было сознание неправильности моих *мнений*», «как ни убедителен и несомненен казался мне ход моих *мыслей* и мыслей мудрецов, приведших нас к сознанию бессмыслицы жизни, во мне оставалось сомнение в неистинности моего *рассуждения*».

Этой рассудочной стихией объясняется тот механический стук отвлеченной силлогистики, который временами так досадно слышится в скорбном мраке «Исповеди»: если так, то так, если так, то так. Так, так, так. Дрожащая стрелка механизма неожиданно останавливается перед словом «вера». Истина не в разуме, вдруг понимает Толстой, а в той вере, которой веками живут миллионы простых людей.

Придя к вере окольными путями критических сомнений в правде и принудительности своих рассуждений, Толстой, однако, сразу же принялся, не без большого эмоционального вдохновения, рационализировать только что найденную им веру. «И я понял, – пишет он, – что вера не есть только объяснение вещей невидимых, не есть откровение, не есть отношение человека к Богу (нельзя через Бога определить веру), а есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя; вера есть сила жизни». Это – по меньшей мере проблематическое определение веры, игнорирующее тот очевидный факт, что большинство ненавистных Толстому исторических героев, исполненных несокрушимой силы жизни, не только не знали смысла жизни, но и не интересовались им.

К счастью Толстого, открытая им отвлеченная вера срослась в его душе с его «физической любовью к настоящему рабочему народу», говоря точнее, к окружающему его русскому крестьянству. В письмах Данилевскому Страхов рассказывает о пытливых разговорах жаждущего веры Толстого с крестьянами и главным образом с богомольцами, которые часто проходили по пролегавшей недалеко от Ясной Поляны дороге. И им ставил он тот же вопрос, что и людям своего общества в Петербурге: «Как вы можете жить, зная, что все кончится смертью?» Богомольцы, да и остальные прохожие, его не понимали. И вот то, что они не понимали его вопроса, и подтверждало его мысль, что не уничтожаемый смертью смысл жизни дается не разумом, а верой, что он раскрывается не в ответах на теоретические вопрошания, а в том душевном строе, который этих праздных вопросов вообще не ставит.

Не увидеть, что этот смысл дается народу его православной верой, Толстой, конечно, не мог. Но и увидев это, он в 13-ой главе «Исповеди» так сформулировал народную веру, что в ней осталось очень мало общего не только с православием, но и вообще с христианством. Смысл народной веры сводится, по его представлению, к положению: «Всякий человек произошел на этот свет по воле Бога. И Бог так сотворил человека, что всякий человек может погубить свою душу или спасти ее. Задача человека в жизни – спасти свою душу, нужно жить по-Божьему, а чтобы жить по-Божьи, нужно от-

рекаться от всех утех жизни, трудиться, смиряться, терпеть и быть милостивым».

По сравнению с тем, что Толстой писал в «Трех смертях» («Мужик спокойно умирает именно потому, что он не христианин. Его религия другая, хотя он по обычаю исполняет христианские обряды; его религия – природа, с которой он жил… у него рождались бараны, и он убивал баранов, и дети рождались, и старики умирали, и он твердо знает этот закон… и прямо, просто смотрит ему в глаза») – его новое определение христианской веры является, конечно, громадным шагом вперед по направлению к христианству, но христианства в нем все-таки нет.

Давая себе полный отчет в своем расхождении с народной церковной верой, Толстой все же решил смириться: ходить на службы, становиться утром и вечером на молитву, поститься и говеть. Делая это, Толстой почувствовал, что его разум перестал противиться его вере и что все для него прежде невозможное перестало вызывать в нем протест. Это очень важное признание. Оно явно свидетельствует о том, что в ответ на решение смириться Толстому была дарована благодатная возможность обрести и принять созданные Церковью формы выражения непостижимой глубины христианства.

Этой данной ему помощи Толстой, очевидно, не заметил. Его примирение с народной верой длилось недолго. Отход начался с невозможности духовно осилить тайну причастия, о чем Толстой в «Исповеди» еще говорит со скорбью и болью, отнюдь не с той мстительной озлобленностью, как в «Воскресении». К невозможности принять таинства пресуществления присоединился протест против догмата троичности, учения о Богосыновстве Христа и о воскресении мертвых.

Уверенный в правильности своего понимания христианства Толстой стал объяснять принятие народом неприемлемых для разума догматических учений, с одной стороны, его необразованностью, а с другой – его привычкой к церкви. Да и в наличии подлинной веры у любимых им крестьян он стал понемногу сомневаться. «Нет, не могу. Тяжело, стою между ними, слышу, как хлопают их пальцы по полушубку, когда они крестятся, и в то же время бабы и мужики перешептываются о предметах, не имеющих никакого отношения к службе».

Читая это, невольно удивляешься, как Толстой-художник, наделенный исключительной интуицией и близкий к народу, не почувствовал, что бездумно причащающийся народ все же никогда не думал, что превращение вина в кровь представляет собою химический процесс, а всегда знал, что в чаше священник подносит ему вино,

а не кровь; если бы в ней оказалась подлинно кровь, простой человек, наверно, испугался бы и подумал, что тут что-то неладно, не черт ли путает.

Мог бы Толстой, думается, быть и снисходительнее к крестьянским разговорам в церкви. В конце концов, спросить соседа, сколько он выручил за воз сена и сколько яиц снесли куры, уже потому не такой непростительный грех, что о хлебе насущном не забывает и молитва Господня. Русский простой народ ходит в церковь прежде всего как в Божий дом, в котором с Богом можно поговорить и помолчать обо всем, чем полна жизнь. Строгой последовательности службы и внутренней духовной связи всех ее отдельных частей простой человек обыкновенно не знает, но это ему не мешает. Для него в церкви не столько важен процесс богослужения, сколько пребывание в храме. Я не раз в этом убеждался в разговорах с нашими крестьянами и солдатами.

Очень возмущала Толстого, и правильно, конечно, молитва о даровании православному Государю победы над врагами и о покорении ему под ноги всякого врага и супостата. Не занимаясь Церковью и богослужением, Толстой все же мог бы знать, что до того, как Бутурлинская комиссия[1*] при Николае I вычеркнула «несколько неуместных слов» из акафиста «Покрову Богородице», сочиненного святым Дмитрием Ростовским, в церкви читалось: «Радуйся, Незримое Укрощение владык жестоких и зверонравных, совета неправедных князей разори, зачинающих рать погуби». В этом распоряжении Бутурлинской комиссии раскрывается, конечно, большая трагедия русского цезарепапизма, но особо грешного национализма православной церкви оно не доказывает.

Критикуя веру простого русского народа и выясняя те причины, которые помешали ему слиться с народной верой, Толстой не заметил, что разошелся он с народом главным образом потому, что народное знание смысла жизни было порождением веры. Он же искал веры для того, чтобы обрести смысл жизни. И еще глубже: разошелся он с народом потому, что его Бог был порожден страхом смерти. Это был Бог, сущность которого определил Достоевский устами Кириллова: «Бог есть боль страха смерти». Народ же верит в того Бога, которого славит пасхальное песнопение: «Смертию смерть поправ».

Желая научно оправдать свое понимание христианства, Толстой снова принялся за чтение. Работал Толстой над изучением Евангелия и Ветхого Завета с невероятной энергией. Он восстановил свое знание греческого языка и с невероятной быстротой изучил древнееврейский и прочел целую библиотеку богословских книг. Не преклониться перед серьезностью и нравственным вдохновением этой

работы нельзя, – но нельзя и не увидеть, что в смысле теоретических результатов она была весьма незначительна. Ни изучение догматических трактатов и мистических исповедей, ни ознакомление с фактами истории Церкви не поколебали исходного убеждения Толстого, что учение о триедином Боге бессмысленно, что Христос – не Бог, а учитель жизни и что основы Его учения каждый человек может найти в своей душе: никакого откровения не нужно. Христианскую веру в воскресение мертвых Толстой, конечно, отверг, хотя к упрощенному представлению («лопух вырастет») все же не пришел. Наряду с верой, что, прожив жизнь в любви к другим вещам, человек останется вечно жить в своих делах, он верил еще и в то, что после смерти каждый сольется с разлитой в мире любовью, которая и есть Бог. Этому утверждению противостоит предсмертное, записанное Александрой Львовной изречение Толстого: «Бог не есть любовь». Выбирать между этими противоречивыми изречениями не приходится. Для Толстого характерно, что его Бог есть одновременно и любовь, и отрицание любви.

Для людей христианского сознания непосредственно ясно, что между учением Толстого о Христе и христианством, кроме общих этических положений, свойственных и другим как религиозным, так и философским системам, нет ничего общего. Ведь Толстой не только считал Христа человеком, но иногда – правда, очень редко – и весьма критически относился к своему Христу. Осторожный Гусев, секретарь Толстого, сообщает, что в беседе с Николаевым, высказавшим, казалось бы, очень близкую Толстому мысль, что Христос потому имел такое огромное влияние на людей, что слил свою жизнь со своим учением, Толстой ответил: «Мало ли людей, которые жили более христианской жизнью, чем Христос, и не оставили никакого следа. Я думаю, его влияние объясняется тем, что он ясно формулировал то, к чему шло человечество». Это уже чисто коллективистическая социология.

Отношение Толстого к Христу бесконечно сложно. К нему мы еще вернемся. Пока же для углубленного понимания трагической борьбы Толстого против христианства необходимо осознать, что отнюдь не надо быть верующим христианином, чтобы дать себе ясный отчет в том, что Толстой христианином не был. Для выяснения непреодолимой разницы между людьми, которым Иисус Христос представляется всего только человеком, как бы еврейским Сократом, создавшим высокое учение и умершим за него, и христианином, исповедующим Христа-Богочеловека, вполне достаточно психологически вдумчивого описания и феноменологически точного анализа людей и структур обоих верований.

Основатель современной феноменологии Эдмунд Гуссерль дал, на основании тщательного изучения мифов об ангелах, явлений ангелов святым и праведникам, очень точное описание природы ангелов, их сущности, оставляя вопрос об их бытии как вопрос веры, а не знания, абсолютно в стороне. Лично я, хорошо знавший Гуссерля, абсолютно уверен, что в реальное существование ангелов он никогда не верил.

В длительном процессе своего исторического становления вера во Христа-Богочеловека выработала весьма сложное всеобъемлющее миросозерцание, от которого неотделимы: понимание Церкви как богочеловеческого организма и истории как богочеловеческого процесса. Связана с ним и вера в то, что Бог присутствует во всем, что творит человек, – и трезвое знание того, что падший человек неустанно затемняет свет как личной, так и исторической жизни несовершенством и даже греховностью своего творчества. Этим объясняется и враждебность христианства ко всяческому утопизму.

Во все это христианство верило как в абсолютную истину. Люди, чуждые христианству, часто упрекают христиан в нетолерантности и заносчивости, не понимая, что признавая евангельскую истину за богооткровенную, невозможно одновременно считать ее относительной, ибо ни Бог не может противоречить самому себе, ни люди Ему. Для христианского сознания все истины стоят в определенном отношении к Божьей: они или пророчески подводят к Богу, или изменнически уводят от Него; относительных же истин, в смысле истин безответственных перед откровенной истиной, христианство по всей своей сущности признавать не может. И тут дело не в заносчивости христиан, а в вознесенности христианской истины над миром исторических относительностей.

Этой христианской истиной была создана вся европейская культура. Ею были построены древние монастыри и средневековые университеты. Ею были воздвигнуты романские и готические храмы, она в неустанных догматических спорах столетиями выясняла себе свое подлинное содержание, чем и породила философию более поздних веков. Столетиями она трудилась над изображением жизни Спасителя, Богоматери, апостолов и святых. Она же создала церковную музыку, органную и хоровую. Она исповеднически сжигала своих верующих сынов и дочерей на языческих кострах, и она же, охваченная темным фанатизмом, разжигала преступную рознь между своими приверженцами и исповедниками и лила невинную кровь.

Повторяю, для признания неоспоримо великого и творчески эффективного значения этого христианского мира отнюдь не надо

было быть верующим христианином. Один из самых крупных историков культуры последнего времени, швейцарец Яков Буркгардт, не будучи христианином, убедительно показал в своей истории культуры Возрождения громадную роль католической церкви в создании духовной Европы и в распространении ее влияния на внеевропейские культуры. Отрицать вес и объем, высоту и глубину этого духовного подвига, с научной точки зрения, нельзя, как нельзя отрицать и того, что христианская культура была создана не верою в Иисуса без Христа, т.е. в еврейского Сократа, а верою в Богочеловека Иисуса Христа. Толстой эту церковную веру отрицал, а христианскую культуру считал ложью и обманом. Что же дает право причислять его к миру христианских провидцев и учителей? С научной точки зрения, такое причисление должно рассматриваться как явная ошибка феноменологического анализа истории и ее культурно-философской оценки. И все же Толстого к христианам причисляли и причисляют. Почему? На этот вопрос мы постараемся ответить дальше.

Что же помешало Толстому принять в душу Богочеловека Христа? Причин много. Мне хотелось бы выделить две. Первая заключается в особенности душевно-духовного склада Толстого. Вторая – в явном небрежении исторической церкви заповедями Иисуса Христа.

Говоря о духовном строе Толстого, Георгий Флоровский утверждает, что у Толстого был лишь темперамент проповедника и моралиста, но что у него не было религиозного опыта. Мне это суждение представляется слишком строгим. Я думаю, что свой собственный, очень трудный и по-своему глубокий религиозный опыт у Толстого был, но характер этого опыта, с одной стороны, аскетически моралистический (с ранних лет Толстой вел дневник своих прегрешений и, борясь с греховным соблазном, спал на досках), а с другой – имперсоналистически-космический (желание капли утонуть в океане, или желание, утратив свою особенность, ощутить себя таким же комаром или оленем, какие живут около него), не способствовал раскрытию в душе Толстого той таинственной возможности творческого слияния с обликами трансцендентного мира, а потому и с ликом Христа, которую знали и о которой свидетельствовали все христианские мистики. Религиозный опыт у Толстого был, но он был лишен мистической глубины.

Не было этой глубины и в громадном художественном даровании Толстого. Известная формула Мережковского «Достоевский – это тайновидец духа, а Толстой – тайновидец плоти», конечно, слишком диалектически упрощена, но взаимоотношение творческих особенностей обоих писателей Мережковский (позволю себе не со-

гласиться тут с Н.О. Лосским) уловил все же правильно. Искусство Толстого живет и дышит исключительно в пределах человеческой жизни, личной и исторической. Все описанные им люди невольно воспринимаются нами почти что как знакомые: иной раз нам кажется, что мы в каком-то клубе встречались со Стивой Облонским и были влюблены в Наташу Ростову. Этот явно бытовой характер толстовского мира не исключает, однако, того, что у Толстого нет ни одного большого художественного произведения, в котором не присутствовал и не действовал бы Бог. Достаточно напомнить Наташу Ростову в церкви, которая наскоро выдумывает себе врагов, дабы молиться за них, или небо над умирающим Андреем Болконским. Но нельзя не видеть, что Бог у Толстого – всего лишь религиозное переживание его героя.

Совсем другой мир – мир Достоевского. Ни Ставрогина, ни Кириллова, ни князя Мышкина никто из нас не встречал, потому что они не столько описания российских людей, сколько воплощения идей автора. Они принадлежат не миру эмпирической действительности, но миру духовной реальности. Неверно, однако, считать их видениями субъективной фантазии Достоевского. И Ставрогин, и Кириллов оказались главными силами и деятелями большевистской революции. И в этой их действенности заключается их действительность.

В своей «Хозяйке» Достоевский устами Ордынова сам указал на то, что все действующие лица его романов являются как бы воплощением идей и что его романы в целом являются как бы философскими построениями в образах. Этим объясняется, что романы Достоевского, в отличие от романов Толстого, самой связью своих образов высказывают мысли и убеждения, которые никогда не приходили в головы действующих лиц. Наличие этого сверхпсихологического плана и имел, конечно, в виду Достоевский, указывая на то, что его неверно считать психологом, так как он является представителем высшего реализма.

Второй причиной, помешавшей Толстому поверить в церковного Христа, были тяжкие грехи исторической церкви и христианских государств против справедливости и человечности, не говоря уже о милосердии и любви к ближнему. Грехов было, что говорить, много. Достаточно вспомнить, что блаженный Августин защищал телесное наказание еретиков, что святой Фома Аквинский оправдывал введение смертной казни в инквизиционное судопроизводство посланием апостола Павла к Титу, где сказано: «Еретика после первого и второго вразумления отвращайте»[2*]. Очевидно, величайший богослов и святой думал, что лучшей формой отвращения яв-

ляется изничтожение. Достаточно также вспомнить, что иосифляне сожгли немалое число заволжских старцев и что Кальвин в эпоху гуманизма сжег Сервета как противника учения о триедином Боге. Все это не могло не приводить в отчаяние прямолинейное сознание и громадную живую совесть Толстого. Тем более, что прокурором Святейшего Синода был Константин Победоносцев, своим реакционным православием подготовлявший атеистическую революцию.

Защищать церковь как исторический институт мне представляется ненужным, хотя нападки на нее со стороны Толстого явно односторонни и поэтому несправедливы. Ненавистный Толстому Святейший Синод, несмотря на свою ревнивую богословскую узость и реакционную политику, творил наряду со злом все же и много добра. Важнее зашиты исторической церкви выяснение того, что, не веря в божественную природу Христа, Толстой не верил, да и не мог верить, в Церковь как в мистическую реальность (как в Тело Христово), никак не ответственную за грехи пап, епископов и святейших прокуроров. Нет сомнения, что господствующее в мире зло надо объяснять прежде всего изменой христианству, – но нет сомнения и в том, что исправиться и преодолеть свои грехи христианство может только в осуществлении подлинной Церкви.

Ни Арзамас, ни церковное сближение с народом, ни изучение христианства – его богословия и его истории – не дали никаких результатов. Все три книги, написанные Толстым после «Исповеди», являются в сущности осуществлением планов молодого севастопольского офицера: «основать новую религию, соответствующую развитию человечества, религию Христа, но очищенную от веры в таинственность, религиозно практическую, не обещающую будущее блаженство, но дающую блаженство на земле».

Не дав никаких положительных результатов в религиозной сфере, пристальное и длительное изучение Евангелия привело Толстого к его всем известному социально-политическому учению. Возникновение этого учения намечено Толстым в его богословской книге «В чем моя вера», а развита в блестящем горячем социально-политическом трактате «Так что же нам делать?»

Не раз, конечно, читал Толстой пятую главу Евангелия от Матфея, стих 38-39: «Вам сказано око за око, зуб за зуб, а Я вам говорю: не противьтесь злу». Но открылся ему простой и точный смысл этих слов лишь тогда, когда в нем возник недоуменный вопрос: «Как же так, считать все слова Христа, а потому и запрет сопротивляться злу силою, абсолютной истиной и одновременно молиться о том, чтобы были суды, казни, войны, если это нужно для нашего блага». Раньше, признается Толстой, он понимал слова Евангелия

исключительно как веление не осуждать ближнего, но отнюдь не как «запрет земских судов, уголовной палаты, всяких сенатов и департаментов». Такое новое толкование Евангелия привело Толстого к убеждению, что слова Евангелия от Матфея требуют прежде всего отказа от государства, которое насильнически управляет людьми и насильнически бросает их в кровавые войны друг против друга.

Но как же, какими путями, спрашивает Толстой, добилось государство такой власти над людьми? Отвечая на этот вопрос, Толстой делит всю историю взращения власти на два периода. Сначала сильные люди захватывали власть мечом, т.е. угрозой смерти, а потом деньгами, т.е. угрозой голода. Первый период, когда безоружные работали потому, что им приказывали вооруженные, нас не интересует, но о втором, которому Толстой посвятил всю 20-ю главу своего исследования «Так что же нам делать?», необходимо сказать несколько слов.

Создателем техники управления людьми с помощью голода был, по мнению Толстого, Иосиф Прекрасный. Истолковав сон фараона о семи сытых и семи тощих коровах как предстоящий египтянам семилетний голод, этот первый спекулянт стал быстро скупать весь хлеб, который мог добыть, с расчетом получить за него в голодное время серебро и драгоценные вещи. Серебра у египтян, конечно, не хватило, пришлось гнать фараону свой скот, но и скота оказалось мало. Тогда к фараону пришли голодающие и сказали: «Ничего не осталось у нас перед господином нашим, кроме тела нашего и земли нашей»[3*].

Так, не без архаической монументальности, описывает Толстой рождение капитализма, появление спекулянтов, прикидывающихся филантропами, и пролетариев, которым нечего продавать, кроме своих рабочих рук. Такова природа государства. Чьим же авторитетом, спрашивает Толстой дальше, была оправдана эта преступная природа? Следуя периодизации истории Огюста Конта, Толстой, со свойственной ему систематичностью, описывает три стадии защиты капитализма. Сначала, в Средние века, власть богатых над бедными защищала церковь, создавшая для этого специальное учение: по воле Божьей люди отличаются друг от друга, как солнце от луны и звезд. Одним людям дана от Бога власть над всеми, другим – над многими, третьим – над некоторыми, а остальным велено безропотно подчиняться власть имущим.

Эту богословскую защиту сменила государственно-философская. Ее отцом был Макиавелли, а завершителем Гегель, учивший, что все в истории творится не людьми, а абсолютным духом, почему и надо признать все существующее разумным. Места для протеста

субъективного духа не остается, обездоленным приходится соглашаться и молчать.

С начала XVII века появилась новая философская концепция, созданная под влиянием науки, прежде всего науки естественной и технической. Социальной основой этой новой идеологии Толстой несколько своевольно считает «появившийся в Европе класс богатых и праздных людей», служащих уже не церкви, которая – смягчается Толстой – как-никак поучала народ божественной истине, и не государству, которое все же защищало народ, – а самим себе: это уже явные тунеядцы, снобистические поклонники науки и искусства. Эта характеристика структуры современного общества и его привилегированного класса составляет наиболее своеобразную часть толстовской социологии. Несмотря на ее теоретическую необоснованность и шаткость, посвященные ей страницы в «Так что же нам делать?» захватывают искренностью, с которой Толстой описывает себя представителем того класса тунеядцев и паразитов, которые губят всякую правду и справедливость.

Странным кажется на первый взгляд, что, обличая новый класс, Толстой ставит ему в вину не столько легкую наживу и порабощение неимущих и бесправных, сколько его чванство, лжекультурность и прежде всего лженаучность. Со злой иронией утверждает он, что если богатый человек XIX века иногда по старой привычке говорит о божеском праве на богатство ради устроения государства и Церкви, то он говорит об этом по своей отсталости от своего времени. Пойми он дух своего времени, он должен был бы защищать прогресс, должен был бы издавать журналы, книги, собирать картинную галерею, основать музыкальное общество, детский сад или техническую школу. Понять, почему Толстой так злостно нападает на русское меценатство, которое в годы реакции и сниженных забот государства о культуре сыграло, безусловно, большую и положительную роль в России, нельзя, если не уяснить себе, что в своем богатстве, в своей помещичьей жизни Толстой не чувствовал себя столь же виноватым (все это он получил по наследству, от всего этого он долго не отказывался только ради семьи, самому ему все это не было нужно), сколько в своем культурном творчестве, в написании своих романов, совершенно, по его мнению, ненужных народу. Это чувство своей вины перед народом и привело Толстого к созданию своей социальной теории. Вдумываясь в экономическую, политическую, культурную структуру современного ему общества, Толстой пришел к убеждению, что главным грехом этой структуры является «разделение отправлений труда между частями общественного организма», или, говоря более легким языком, специализация знаний и дифференциация трудовых процессов.

Этой современной структурой объясняется, по Толстому, то, что ученые, художники и писатели, живя трудами народа, отплачивают ему совершенно ненужными народу вещами. Получая от народа тепло своих квартир, пищу – воду и мясо, одежду и обувь, очищенные от снега дворы, т.е. все, без чего жить нельзя, они предлагают народу: катехизис Филарета и фотографии разных Лавр и Исаакиевских соборов для удовлетворения религиозных потребностей, Свод законов, кассационные решения разных департаментов и комиссий для удовлетворения потребности в порядке, спектральный анализ, воображаемую геометрию для удовлетворения научного интереса. Не лучше обстоит дело и в сфере искусства. Чем удовлетворяем мы художественные потребности народа? – спрашивает Толстой и с негодованием отвечает: «Пушкиным, Достоевским, Тургеневым, Львом Толстым, картинами французских салонов и наших художников, изображающих голых баб, атлас и бархат, музыкой Вагнера и нашими музыкантами – все это народу не годится». Брать у народа на основе разделения отправлений труда все для себя необходимое и предлагать ему в оплату явно для него ненужное – это никак не обмен, хотя бы и не очень выгодный народу, а просто-напросто обман.

Типичной для Толстого ошибкой всех этих экономических размышлений является ни на чем не основанное изображение хозяйственной жизни капитализма в стиле давно ушедшей в прошлое формы непосредственного товарообмена. Наруби мне дров, накачай воды, убей свинью, а я тебе дам «Анну Каренину» или, если хочешь, «Воскресение». Но ведь дело происходит не так. Толстой дает крестьянину за его труд не «Анну Каренину», с которой тому действительно делать нечего, а деньги, на которые крестьянин может купить то, что ему нужно. Можно, конечно, не без основания утверждать, что господа в России платили народу слишком мало за то, что они от него получали, но это размышление никакого отношения к принципу разделения труда по отдельным областям и специальностям не имеет. В Швеции, где двадцать пять лет царствуют социал-демократы, существует тоже распределение труда, а народ там живет припеваючи, крепкой буржуазной жизнью. Эта явно не соответствующая действительности толстовская стилизация нашей экономической жизни объясняется тем глубоким, как я уже писал, стыдом, который он всю жизнь не переставал испытывать перед народом за свою барски-тунеядческую жизнь. «Что я делаю?» – спрашивает он себя. И отвечает: «Я ем, говорю и слушаю, ем, пишу и читаю, т.е. опять говорю и слушаю; ем, опять говорю и слушаю, и так каждый день и ничего другого не делаю и делать не умею...

И для того, чтобы я мог это делать, нужно, чтобы с утра до вечера работали дворник, мужик, кухарка, повар, лакей и кучер, прачка, не говоря уже о тех работах людей, которые нужны для того, чтобы эти кучера, лакеи и прочие имели те орудия и предметы, которыми они для меня работают. И вот я, убогий человек, воображаю себе, что могу помочь тем самым людям, которые кормят меня».

Отвечать на это самобичевание, что всякий помещик с добрым сердцем и деньгами все же может, и даже весьма действенно, помочь народу постройкой школы, больницы, отведением в распоряжение крестьян нескольких десятин строевого леса, наконец, деньгами для покрытия изб железом, для покупки лошади и коровы, было бы неуместно, так как Толстой каялся не столько в том, что он не делает добрых дел, сколько в гораздо более глубоком грехе: в том, что он живет ложной жизнью, которая не стала бы много лучше оттого, что он по временам отпускал бы от своего богатства по несколько тысяч мужикам. Картины этой неправедной жизни своего класса, своей семьи, себя самого постоянно жгли и мучили его:

«Сытые рысаки в попонах летят по морозу с быстротой 20-ти верст в час, в карете дамы, закутанные в ротонды и оберегающие цветы и прически.

Все, начиная от сбруи лошадей и кареты, гуттаперчевых колес, сукна на кафтане кучера, до чулок, башмаков, цветов, перчаток, духов – все это сделано людьми, которые частью пьяные завалились на своих нарах в спальнях, частью в ночлежных домах с проститутками, частью разведены по сибиркам. Вот мимо их во всем ихнем и на всем ихнем едут посетители бала, и им в голову не приходит, что есть связь между тем балом, на который они собираются, и теми пьяными, на которых строго кричат их кучера».

А вот и бал:

«Оголенные груди, накладные зады, обтянутые ляжки – под звуки одурманивающей музыки мужчины и женщины в обтянутых одеждах обнимаются и кружатся, а потом сидят, глядят, едят и пьют, и все это делается ночью, тогда, когда весь народ спит, – чтобы никто не видел этого».

Опровергать это жестоко стилизованное описание бала не приходится: Толстой сам опроверг его описанием бала в «Войне и мире».

К сознанию и чувству, что искупить свою вину перед народом уж очень простым способом его материальной поддержки нельзя, что такое искупление требует изменения всей своей жизни, слияния ее форм с формами жизни народной, у Толстого присоединяется весьма своеобразное, близкое к социализму понимание капитализма. Человек, уходящий своими духовными и бытовыми корнями в

докапиталистическую эпоху русской жизни, – Толстой не мог принять капиталистических форм хозяйства. По его мнению, всякий кредитный билет, подписанный представителем насильнической государственной власти, представляет собой не что иное, как право на пользование потом и кровью лишенного прав народа. Из такого понимания природы денег для Толстого следовало, что помочь деньгами никому нельзя, так как от того, что сторублевка перейдет из одних рук в другие, хотя бы даже из рук богача в руки бедняка, она своего безнравственного характера не потеряет.

Это бессилие помочь нуждающемуся деньгами Толстой мучительно пережил во время посещения Ляпинского ночлежного дома. Он пришел к нищим, пьяным, несчастным и распутным ночлежникам с деньгами в кармане, мечтая создать общество состоятельных людей с регулярными взносами для помощи этим несчастным, но в процессе работы совестью понял, что таким путем помочь нельзя, что деньги, в чьих бы руках они ни находились, – это результат насилия богатых над бедными, тунеядцев над рабочими людьми. Думая об этом и стыдясь этого, он вдруг увидал себя съезжающим в ночлежку на шее у крестьянина и рабочего и желающим помочь им деньгами, т.е. знаками, свидетельствующими об отобрании у них ими же посеянного хлеба. Это чувство превратилось у него в нравственный приказ: слезь с шеи трудящегося человека, перестань пользоваться его трудами, а то и его кровью. Опомнись и начни своими руками, своими трудами обеспечивать себе свою собственную жизнь.

Из этих переживаний и размышлений родилась новая теория Толстого, теория «четырех упряжек», долженствующая, по его мнению, преодолеть основное зло современной социальной жизни: «разъединение отправлений труда». По новому плану Толстого, жизнь каждого человека должна делиться на четыре части, или, по его определению, на четыре упряжки. До завтрака каждый человек должен работать руками, ногами, плечами, спиной. От завтрака до обеда Толстой предлагал легкий труд для пальцев, кисти, – труд ловкости, мастерства. После обеда каждый человек должен отдаваться умственной деятельности и воображению. Кончаться каждый день должен общением с другими людьми. Как принцип устроения толстовской жизни эта теория четырех упряжек имела полный смысл. Она соответствовала его социальной философии, успокаивала его совесть и давала ему отдых, так как давно уже установлено, что отдых от работы должен заключаться не в смене работы бездельем, а в смене разных типов работ. Но как проект социально-экономической реорганизации общества теория Толстого была явно бес-

предметна, неосуществима, в конце концов, просто-напросто бессмысленна. Толстой это не сразу понял, вернее, не сразу принял, но поняв утопичность своих «четырех упряжек», он снова пересмотрел свою требовательную этику.

Главная мысль его третьей концепции выражена им в явно автобиографической драме «И свет во тьме светит». В ней Толстой учит тому, что свет Христов вовсе не призван разгонять тьму мира, а призван светить во тьме, светить внутренним светом нравственного совершенства. Но открыв эту бесспорную истину, Толстой снова заострил ее до полного притупления. Поняв, что человек своими внешними делами и поступками изменить внешнего мира не может, Толстой решил, что изменение его к лучшему возможно только на пути внутреннего совершенствования каждого отдельного человека.

Испытанием правильности этой новой теории и доказательством ее недостаточности явился голод 1891 года. Уже летом приехал к Толстым в Ясную Поляну знакомый им помещик уговаривать Толстого помочь в борьбе с несчастьем, в сентябре явился Лесков с той же просьбой: помочь своим именем, своим пером делу спасения голодающих. Толстой не только упорно, но, по свидетельству тетушки графини Александры Андреевны, даже как-то раздраженно противился всем увещеваниям, говоря, что надо покориться воле Божьей и что, по его мнению, доброе дело состоит не в том, чтобы накормить голодающих, а в том, чтобы одинаково любить и голодных, и сытых.

Этого своего доктринерства Толстой, слава Богу, не вынес. Забрав у Софьи Андреевны 500 рублей, – собственных денег он в то время уже не имел, – он с двумя дочерьми уехал на голод в Рязанскую губернию, где проявил громадную энергию и исключительную хозяйственную изобретательность. Вернулся он, однако, отнюдь не утешенным тем, что удалось помочь доброму делу, а искренне удрученным непоследовательностью своего поведения, отказом от нравственно обязательных для него принципов, в чем Толстого жестоко обвиняли его ближайшие последователи. Покаянно отвечая на их упреки, он снова утверждал, что помощь, оказываемая «отнятыми у других трудами», т.е. деньгами, есть обман и фарисейство, – да простится ему это, – но перед лицом реального страдания он не мог остаться верным себе, что и причинило ему самому большое нравственное страдание.

Что все это значит? И как понять, что человек, исключительно отзывчивый на страдания ближнего и готовый на любые жертвы ради помощи этому ближнему, всю жизнь трудясь над нравствен-

но-религиозным учением, долженствующим помочь осуществлению добра и любви в мире, создал в конце концов такую социальную этику, которая лишала ее приверженцев возможности помощи нуждающимся и страдающим?

Это трагическое расхождение между этикой, т.е. учением о добре, и возможностью его практического осуществления повторяется у Толстого во всех областях культуры. Истина Толстого оказывается несовместимой ни с философией, ни с наукой, духовная красота – столь же несовместимой с художественным творчеством, к отрицанию которого в конце концов, как известно, пришел Толстой. Музыка, романы, воспевающие любовь стихи – все это отвергается им как средство разжигания похоти. Под бичующими ударами толстовского морализма падают все культурные ценности. Если Ницше проповедовал переоценку всех ценностей, то Толстой проповедует их обесценивание. Гений художественного воплощения, Толстой-теоретик был злым духом развоплощения. Своими бесконечными запретами, начиная с праведного – не гневайся, и кончая мелочным – не кури, Толстой со всех творений человеческого духа совлекал их преображенную плоть, добиваясь, чтобы над душой человека и над жизнью всего мира царствовал его обнаженный и безликий Бог.

К концу жизни Толстой, правда, стал все чаще задумываться над злосчастностью своего пути, все более остро чувствовать, что он зашел в тупик и не видит дороги, ведущей в то царство христианской любви и мира, к которому он так горячо стремился. Еще до написания Софье Андреевне письма от 8 июня 1897 г. о своем решении уйти он записывал в дневнике: «Молился, чтобы Он избавил меня от этой жизни, и опять молюсь и кричу от боли. Запутался. Завяз. Сам не могу, ненавижу себя и свою жизнь». В этом крике гораздо больше религиозной глубины, чем во всей христианской философии Толстого. Этим криком полны его предсмертные годы и его уход из Ясной Поляны, очень напоминающий бегство. Подробно рассказывать, живописать этот страшный уход, окончившийся смертью в Астапове, запрещает его глубокий и интимный трагизм. Освобождением Толстого, как пишет Бунин, этот уход, во всяком случае, не был. Наоборот, он был последним закрепощением Толстого неразрешимому противоречию между его учением о правде жизни и нежеланием жизни подчиниться этой правде.

Борьба между Софьей Андреевной и Чертковым, основанная прежде всего на ревности, непосредственного отношения к учению Толстого не имеет, но все же нельзя не видеть, что если бы к страшной личной неприязни этих людей друг к другу не примешалась и

борьба между абсолютно несовместимыми пониманиями жизни, она не приобрела бы того странного образа, который раскрывается в жестокой тяжбе из-за дневников и в еще более страшной степени из-за завещания: в ней с предельной ясностью вскрывается беспредметность и утопичность социальной этики Толстого, его требования не противиться злу. Чтобы завещать свое состояние и доходы от книг, в том числе и от будущих изданий, все равно кому, Софье ли Андреевне или Александре Львовне, за которой стоял Чертков, Толстому надо было признать государство, его законы, суд и деньги, т.е. все то, что он отрицал. Подписывая завещание, он сказал: «Тяжело это делать, да и не нужно – обеспечивать распространение своих мыслей при помощи разных там мер. Вон Христос, хотя и странно это, что я как будто сравниваю себя с ним, не заботился о том, чтобы кто-нибудь не присвоил в свою личную собственность его мыслей, да и сам не записывал своих мыслей, а высказывал их смело и пошел за них на крест. И мысли эти не пропали. Да и не может пропасть бесследно слово, если оно выражает истину и если человек, высказавший это слово, глубоко верит в истинность его. А все эти внешние меры обеспечения только от неверия нашего в то, что мы высказывали».

Сказав это, Толстой, однако, завещание подписал, причем в самой жестокой по отношению к жене и детям форме, согласно которой все его произведения, даже и те, что были написаны до 1881 г. и издавались Софьей Андреевной в пользу детей, отошли в распоряжение Александры Львовны, т.е. в конце концов в распоряжение Черткова. Так, опираясь на отрицаемое им государство, Толстой по закону лишил всю свою семью, и прежде всего свою жену, свою долголетнюю сотрудницу, плодов ее жертвенной и временами вдохновенной работы. Считая, что частная собственность есть зло, Толстой, вопреки своему учению, что злу не надо противиться, опираясь на зло государственных законов, силой лишил свою семью принадлежавшей ей собственности.

В последние дни в Астапове около миротворца и проповедника любви шла непримиримая борьба между толстовцами во главе с Александрой Львовной и Чертковым, – и Софьей Андреевной. Нельзя без слез читать, как Софья Андреевна, опираясь на руку сына, подходила к дому начальника станции, где ей в форточку сообщали о состоянии здоровья мужа и куда ее пустили, к умирающему, когда общение с ним было уже невозможно. Ответом на ее шепот были только два глубоких вздоха, после которых все затихло. Не допустили до умирающего и старца Варсонофия, игумена Оптиной пустыни, куда, покинув Ясную Поляну, сразу же отправился Толстой, быть может, с тайной надеждой на примирение с Церковью.

Такова картина в доме начальника станции. Не менее страшна была картина и вокруг дома. В то время как Толстой угасал, на станции Астапово и поблизости от нее кипела глубоко враждебная Толстому жизнь. Буфет был полон русских и иностранных журналистов. Курили, выпивали, разглагольствовали, звонили по телефону, стучали на телеграфе. А недалеко от станции, в лесу, стояла конная полиция, готовая на подавление «беспорядков», которые, по мнению Третьего отделения, могли возникнуть со смертью народного печальника и врага власти и Церкви.

Что за странная картина? Как разгадать ее смысл? Как понять и чем объяснить, что вокруг смертного одра Толстого собралось такое количество враждебных ему сил? Попытка ответа на этот вопрос требует возврата к толстовскому пониманию христианства.

Для Толстого христианство – прежде всего учение, в основе которого лежат заповеди, данные Христом своим ученикам. Быть христианином для Толстого значило точно придерживаться этих заповедей: не противиться злу, не клясться, не злобствовать, не осуждать людей, не признавать судов и т.д. и т.д. Из такого понимания христианства, как мы видим, и родились все непримиримые противоречия между учением Толстого и его жизнью. Этот факт ставит перед нами вопрос: правильно ли понимал Толстой христианство? Или возможно более глубокое, во всяком случае иное, понимание его?

Один из самых видных русских богословов, или, быть может, вернее, богословствующих философов, Хомяков, защищал, как известно, мысль, что христианство, по крайней мере в первую очередь, вообще не учение, а некий духовный опыт триединства истины, любви и свободы, который обретается в Церкви и которым только и может держаться христианская жизнь. Правильность такого понимания христианства подтверждает разговор Христа с иудеями. Говоря им: познайте истину, и истина сделает вас свободными, Христос никакого христианского учения не излагал и никаких законов не «формулировал». Истина, о которой Он говорил, был *Он сам*, «от начала сущий», «со своим Отцом единый». «Познать истину» значило, как говорят мистики, «облачиться во Христа». «Я в Отце моем и вы во Мне и Я в вас». Вот этот круг и есть Истина. Только при таком понимании возможно устройство христианской экономики, политики и даже культуры.

Исполнением заповедей Христа ни своей личной, ни общественной жизни, как доказал опыт Толстого, не построить. Не заботиться о завтрашнем дне, подражая птицам и лилиям, современному человеку невозможно. Раздачей «вторых рубашек» мерзнущих не согре-

ешь. Понимать все эти заповеди, исполнения которых так строго требовал, и прежде всего от самого себя, Толстой, как правила поведения невозможно. Их смысл не в постоянном применении, а в создании образа христианина, который должен быть благостно-беспечен, веруя, что Бог о нем печется, должен любить ближнего и быть всегда готовым на жертву ради его спасения, должен быть духовно строгим и чистым, не потакать грехам своей плоти. Точно отвечая своими заповедями, притчами, образами на вопрос, каким человеком должен быть христианин во все века и у всех народов, Евангелие на вопрос Толстого: так что же нам, Господи, сейчас делать? – ответа не дает. Вычитать из него необходимость уничтожения частной собственности, которую западные отцы считали священным началом, нельзя. Нельзя вычитать из него и безоговорочного осуждения меча, ибо в Евангелии говорится: Я не мир принес, но меч. Нельзя из него, наконец, вычитать и безоговорочного осуждения власти, ибо все же у апостола Павла сказано: нет власти аще не от Бога. На вопрос, что делать в данную минуту и в данном положении вещей и обстоятельств, ответа надо искать не в евангельском законодательстве, где его искал Толстой, а в живом общении со Христом, т.е. в молитве или, говоря сниженным философским языком, в религиозной интуиции.

Толстой говорит, что он молился иной раз по четыре раза в день, обыкновенно читая «Отче наш», но иногда складывая и собственную молитву. Вопрос о молитве Толстого – очень сложный вопрос, и я не считаю для себя допустимым углубляться в его анализ; ясно только одно, что ответа на свой главный вопрос: что делать? – он искал не в молитве, а в законнически-моралистическом понимании Евангелия, в чем – я уверен – и заключалась трагедия его религиозного сознания.

Но если мое предположение верно, то как объяснить, почему оно всеми как-то игнорировалось: игнорировалось даже и определенно православными мыслителями начала века. Я перечел очень большое количество посмертных статей и некрологов, посвященных Толстому, и ни у кого из авторов не нашел хотя бы только сомнения в том, что Толстой все же был христианином. Как для Булгакова, так и для Франка, как для Струве, так и для Гиппиус, и для еще очень многих других он им был. С.Н. Булгаков в своей статье[4*] высказывает мысль, что величие Толстого заключается прежде всего в том, что он ради «единого на потребу», т.е. ради религии, отказался от культуры. Но разве это так? Разве Христос Толстого – один из многих основателей религии, философских школ, общественных движений и исповеднических сект – не был сам порождени-

ем исторического процесса, а потому, в конце концов, и деятелем культуры в самом широком смысле этого слова. Отрицать культуру во имя Иисуса Христа Сына Божьего, отрицать кумир во имя Бога, если и не необходимо, то все же до некоторой степени понятно. Но что значит отрицать полноту культуры во имя одного из ее многих деятелей? И почему этот вопрос как-то не ставился? Не поставлен он и в статье такого глубокого религиозного мыслителя, каким С.Н. Булгаков был уже и в дни смерти Толстого.

Внешнюю причину такого отношения к Толстому нельзя не видеть в том всеобщем возмущении, которое было вызвано его отлучением, вину за которое свое свободолюбивое и духовное русское общество безоговорочно возлагало на мстительного Победоносцева, который, однако, как давно выяснено, был противником этой меры, боясь, что она повысит нравственный авторитет Толстого, усилит отрицательное отношение общества к Синоду и затруднит Толстому возвращение в Церковь, если бы он к старости, перед смертью, почувствовал потребность в нем. Этот факт в дни смерти Толстого не мог оказать никакого влияния на общественное мнение, если бы даже он был известен. Ему бы никто не поверил. Думаю, что и Мережковский отрекся бы в страхе и трепете от своих слов, что «суемудрие Толстого представляет собою религию без Бога и христианство без Христа». При вести о смерти Толстого вся Россия преклонилась перед ним как перед исповедником и мучеником христианства – и это несмотря на его собственное заявление, что вера в Христа как Сына Божьего есть не что иное, как кощунство.

Объяснить такое восприятие Толстого глубиной его жизненной борьбы за своего Христа, преклонением перед его художественным гением и политической ненавистью к правительствующему Синоду, конечно, нельзя. Последнюю причину надо искать глубже. Я уже говорил, что, по-моему, отношение Толстого ко Христу было с самого начала глубже его христианского учения. Сущность этого отношения мне много лет тому назад помогла вскрыть работа над «Бесами» Достоевского и в связи с ней статья об этом романе С.Н. Булгакова от 1914 г.[5*] – в ней высказывалась мысль, что Кириллов, которого католический мыслитель Гвардини считает атеистом, так горячо любил Христа, как любить человека в сущности невозможно, – да и как Кириллов мог считать Христа за человека, если он утверждал, что без него вся планета – один сумасшедший дом. В Толстом это подсознательное знание, что Христос был воистину Богом, было не так сильно, как в мистике Кириллове, но все же, думается, оно в нем было. Может быть, Толстой не любил своего Христа так горячо, как Кириллов своего, но вера в абсолютность и вечность христиан-

ской истины была в Толстом так сильна, что трудно поверить, чтобы она относилась им к такому же человеку, как все другие люди.

За допустимость такой мысли говорит многое: твердая вера Толстого в безусловность и абсолютность евангельской истины, отрицание смерти как безусловного конца жизни, вернее, неприемлемость для Толстого смертного человека, и обилие всюду разбросанных в его писаниях изречений, идущих вразрез с его пониманием Иисуса Христа как человека. Есть среди этих изречений и такие, в которых слышится уже подлинное христианство. Рассказывая о своем свидании с Толстым в 1904 г., Зинаида Гиппиус передает следующие слова: «Ничего не знаю, но знаю, что в последнюю минуту скажу: вот в руки Твои предаю дух мой! И пусть Он сделает со мной, что хочет. Сохранит, уничтожит или восстановит меня опять – это Он знает, а не я...» В этих словах, по меньшей мере, допускается личное воскресение (восстановление), которое раньше Толстой отрицал.

Гораздо более определенно высказался Толстой о загробной жизни в своих разговорах с А.Ф. Кони, о чем последний рассказывает во втором томе своих воспоминаний «На жизненном пути». Разговор шел о возможности индивидуального загробного существования души. Кони рассказал поднявшему этот вопрос Толстому об одном своем приятеле, который в личном загробном существовании никогда не сомневался и сомневаться не мог. Встретившись с Кони на следующее утро, Толстой сказал, что он много думал о разговоре и пришел к убеждению, что за гробом будет индивидуальное существование, а не нирвана и не слияние с мировой душой, как он всю жизнь утверждал. К таким же указаниям на какой-то подготовлявшийся в Толстом переворот относится и письмо Толстого к Фету: «Ну, хорошо. Мы отвергаем обряд. Но вот умирает у нас дорогой человек. Что же, позвать кучера и приказать вынести его куда-нибудь подальше? Нет, это невозможно. Тут необходим и розовый гроб, и ладан, и даже торжественный славянский язык». Конечно, это только эстетическое приближение к тайне смерти. Но Толстой, по крайней мере минутами, знал и больше. Знаменательны, во всяком случае, слова родной сестры Марии Николаевны: «Я не могу забыть, с какой радостью брат Лева содействовал приобщению перед смертью нашего брата Сергея».

Всем этим до некоторой степени объясняется, как мне кажется, то, что Толстой, уйдя из Ясной Поляны, направился сразу же в Оптину пустынь. Бродил по монастырю, ходил в скит, хотел зайти к старцу, но, постояв некоторое время перед дверью, не зашел – что-то не пустило. Приехав из Оптиной в Шевардино[6*], к своей сестре

монахине Марии, признавался, что в Оптиной ему очень понравилось и что он с удовольствием остался бы там жить и нес бы самое трудное послушание, если бы его не заставляли ходить в церковь и креститься.

Все эти указания на моменты приближения Толстого к христианству, конечно, недостаточны, чтобы признать его за христианина. Такое признание было бы насилием над ним и неуважением того страдания, которое он жертвенно принял на себя в борьбе за свое понимание Евангелия. Но их достаточно, чтобы почувствовать, насколько христианство было все же ближе Толстому, чем бескомпромиссный самоуверенный морализм толстовцев.

В своем «Самопознании» Бердяев высказывает мысль, что задача каждого человека заключается в раскрытии заложенной в нем Богом, но одновременно и скрытой от него тайны. Читая Толстого, чувствуешь, что в его душе была скрыта тайна живого христианства, но что он не только не раскрыл ее, но сделал многое, чтобы закрыть ее от себя. В этой борьбе против схороненной в его душе благодатной тайны и заключается трагедия Толстого. Умирая, он все время повторял: «Искать, все время искать». Хочется верить, что отходя в другой мир, он слышал тот же хор ангелов, что и Фауст:

«Чья жизнь в стремленьи вся прошла, того спасти мы можем»[7*].

Иван Бунин

Допустим, что Нобелевская премия присуждена была Бунину[*] самой историей, и, допустив это, спросим себя: чем оправдан выбор Бунина, что хотела история сказать нам этим решением.

Говорю сразу, дело не в том, что Бунин самый большой талант среди русских писателей. Какого-либо аппарата для измерения степени талантливости еще не изобретено и, конечно, никогда изобретено не будет. У всех нас есть в душе некая унаследованная и личным опытом проверенная шкала оценок: мы чувствуем первоклассное, второсортное, третьестепенное, но законом объективного размещения людей и талантов по этим рубрикам не владеем. Конечно, Бунин принадлежит к немногим, безусловно и безоговорочно первоклассным, художникам, живущим и творящим среди нас. Но все же он не единственный. Почему же жребий пал (говорю в плане объективного духа) на него, а не на кого-либо другого? В чем провиденциальность этого избрания?

Если бы мне сказали, что среди современных русских писателей есть люди, превосходящие в том или ином направлении Бунина, я бы не стал спорить. Я согласился бы, что есть умы более широкого охвата, есть искусники упорнее Бунина, ищущие новых и своеобразных путей художественного творчества, есть поэты большей пророческой силы и есть, наконец, кисти более яркие и размашистые. Не согласился бы я лишь с одним – с тем, что у нас есть таланты, равные Бунину по своей внутренней *подлинности* и по совершенству своих проявлений. В этом смысле Бунин мне, действительно, представляется почти единственным и в этой своей единственности всем нам, в особенности же поднимающемуся в Европе русскому писательскому молодняку, особенно нужным и ценным мастером.

В современной, в особенности в современной европейской, культуре всего много: мыслей, теорий, чувств, страстей, опыта, планов, знаний, умений и т.д. и т.д. Но всем этим своим непомерным богатством современный человек в современной культуре все же неустроен. Скорее наоборот – всем этим он расстроен, замучен, сбит с толку и подведен к пропасти. Исход из лжи и муки этого

---

[*]1933 г [Ред.]

разлагающего жизнь богатства, в котором мысль не отличима от выдумок, воля от желаний, искусство от развлечений, рок от случайностей и нужное от ненужностей, возможен только в обретении дара различения духов, т.е. в возврате к той подлинности и к той первичности мыслей и чувств, которыми держится и которым служит искусство Бунина.

На обращаемые ко мне вопросы иностранцев: в чем особая заслуга Бунина перед мировым искусством, оправданно ли то внимание, которое ему сейчас уделяют, подлинно ли он талантлив и оригинален, я упорно отвечаю, что талант и оригинальность его, конечно, весьма значительны, но что не это самое главное в нем, а та подлинность, или, еще лучше, *первозданность его таланта*, которой в мире становится все меньше, хотя сознание, что без нее ни жить, ни творить дальше нельзя, всюду растет. Вот тот смысл, в котором выделение Бунина мне представляется не случайным, а симптоматически существенным.

* * *

Всем нам кажется, что мы хорошо знаем, что такое подлинность и что мы подлинное всегда отличим от неподлинного. Такое представление, конечно, – величайший самообман. Если бы мы опытно знали и логически осознавали грань, отделяющую подлинное от неподлинного, мы бы не ошибались постоянно так страшно и в себе, и в других, как мы ошибаемся. Раскрыть сущность подлинности – значит раскрыть тайну бунинского творчества. Сделать это не так легко, как это на первый взгляд кажется. На вопрос о сущности подлинности большинство людей ответит, что подлинность – это верность себе. Такой ответ правилен, но недостаточен.

Без верности себе подлинность, конечно, немыслима, но немыслима она и без отказа от своего «я» в случае его столкновения с истиной. Тайна подлинности очень близка тайне личности, т.е. тайне органического единства между человеческой особью и абсолютной истиной. Подлинен тот человек и, прежде всего, только тот художник, для которого истина – не отвлеченно стоящая над ним идея, а кровь и плоть его духовно-душевно-телесного существа. В неподлинность и произвол потому легко соскальзывают люди, утверждающие свое «я» вне связи с истиной, или люди, утверждающие его на чужой истине. Для проблемы духовной жизни, и, прежде всего, для проблемы художественного творчества, второй случай важнее первого. Типичный для современной Европы, а отчасти (пусть в меньшей степени) и для России, как советской, так и эмигрантской,

процесс вытеснения первичного искусства умелым писательством связан прежде всего с той легкостью, с которой современный образованный человек сливает свое творческое «я» с любой, а потому и чужой истиной, с чужой идеологией, с чужим социальным заказом. Все, что мы ощущаем и называем литературной модой, веянием, направленчеством, тенденцией, манерой, – все это, в большинстве случаев, творчество на чужой счет, раздувание своего «я» мехами чужих, не личным опытом добытых, не своею жизнью взращенных и оплаченных истин. Все это, говоря банковским языком, сплошная инфляция, т.е. нечто прямо противоположное подлинности.

Неподлинность, инфляционность творчества может быть элементарно грубой, исходящей из социального заказа власть имущих (таков сказ и репортаж в Советской России, таково многое из того, что появляется сейчас в Германии), но она может быть и гораздо более утонченной. Она может исходить из бессознательного желания придать своему творчеству, путями его полунасильственного сближения с духом времени, вес и значительность, остроту и занимательность.

На этих путях при наличии большого таланта, ума, вкуса и образованности возможны очень большие и ценные достижения, но невозможно не только большое, но даже и самое малое подлинное искусство.

* * *

Установить справедливое отношение к России кануна революции людям моего поколения нелегко. С уверенностью можно сказать лишь то, что время между революцией 1905 г. и войной 1914 г. войдет в историю, с одной стороны, порой подлинного расцвета и углубления русской культуры, с другой – порой явно нездорового, исполненного ядовитых соблазнов, утончения русской интеллигентской духовности. Молодому писателю было в ту пору нелегко внутренне справиться с богатством наступавших на него идей; еще труднее – отстоять себя от внешнего подчинения им. Слева наступала на него политика: Маркс, пролетарий, община, Пресня, Дума; справа – эстетика: Ницше, Соловьёв, соборность, Бодлер, Малларме, Ибсен, «орхестра»[1*]... Этого столпотворения идей и теорий, проповедей и провозглашений не выдерживал почти никто.

Годы, в которые креп и развивался талант Бунина, были поэтому годами более или менее опасных срывов почти у всех значительных русских писателей. Это были годы, когда Леонид Андреев, инстинктом наталкивающийся на «проклятые вопросы», которые ему не

удавалось увидеть при свете разума, безоглядно губил ложными надуманностями свой настоящий талант; годы, когда Максим Горький марксистской схемой и ницшеанским афоризмом подстругивал волжского босяка под европейского пролетария; когда Арцыбашев, как бы в предчувствии увлечения «физкультурой», превозносил блуд и Аполлона, а Михаил Кузмин писал свои стилистические замечательно сделанные повести, светложурчащие, как струи версальских фонтанов, и все же отравленные тонкими ядами какой-то камерной хлыстовщины; когда такой подлинный и такой высокодаровитый поэт, как Сологуб, после замечательного «Мелкого беса» писал ненужные «Навьи чары»; когда Андрей Белый чертил мистическую геометрию своей «Эмблематики смысла»; а умнейший и ученейший Вячеслав Иванов, творец не только глубокомысленной, но и верной теории религиозного символизма, проповедовал, идя на поводу у Георгия Чулкова, сумбурную теорию мистического анархизма[2*]. И даже единственный Александр Блок, в непонятной аберрации внутреннего зрения, сливал образ «Прекрасной дамы» с образом «Незнакомки».

Не мне, еще школьником читавшему Мережковского, участнику «Мусагета», сотруднику «Трудов и дней», члену религиозно-философского общества и редактору «Логоса», близко знавшему большинство символистов и никогда не бывавшему на «реалистических» «Средах»[3*], отмежевываться от «мистиков» и «декадентов» начала столетия. Я этим миром был, в свое время, страстно захвачен и от многого из того, что он мне дал, и поныне не отказываюсь. Но эта моя «добрая память» о прошлом не мешает мне видеть, сколько в нем было неподлинного и какое количество малосамостоятельных людей и талантов было им искажено и извращено. И та свобода и самостоятельность, с которыми Бунин прошел и мимо всех эстетических нарочитостей декадентства, и мимо всех политических утробностей общественности, представляются поэтому мне поистине замечательными. Этой царственной свободе, укорененной в твердом, инстинктивном знании того, что ему, т.е. его таланту, потребно и что не потребно, он прежде всего и обязан всем тем, чего он достиг.

А достиг Бунин, в известном смысле, абсолютного, ибо он достиг, по-своему, непреложного. У него, как у всякого писателя, есть вещи сильные и слабые, в нем свыше зачатые и им самим задуманные, но у него нет ни одной внутренне лживой или пустой страницы. Все, что Буниным написано, — серьезно, точно, предметно. Все, что Бунин описывает, он знает так же хорошо, как свою комнату, как свое лицо в зеркале. Как ни вслушивайся в Бунина, в его по-

вествованиях никогда не услышишь полого звука. Даже в самых сжатых его миниатюрах есть благородная тяжесть; все они на вес так же солидны, как на глаз. В этом чувствуется высокая проба какой-то человеческой честности. С этой честностью связано и целомудрие Бунина: боязнь красивости, риторики, умствования. Его музыкальное и искусное писательство ни в какой мере и степени не «орнаментальная» проза. В его образах и мыслях никогда не слышно фальцета, того головного звука, которым безголосые тенора берут верхи. У Бунина все верхи грудные, все мысли изжитые, своей жизнью проверенные, своей кровью оплаченные. У него, как у смерти в одном из его рассказов, «все свое, особое». Один из самых подлинных и, в шиллеровском смысле этого слова, «наивных» художников, никогда не говорящий о вещах, но заставляющий вещи говорить с нами, Бунин, естественным образом, не разрешает в своих произведениях «мировых задач», не развертывает в них «психологических бездн», не решает «социальных вопросов». Упрекать его художественную подлинность в некоторой теоретической бедности при желании можно, но не видеть громадного ума Бунина зрячему человеку нельзя.

Не надо забывать, что греческое слово «теория» означает не мышление, а созерцание. Талант Бунина это помнит. Бунин думает глазами, и лучшие страницы его наиболее глубоких вещей являются живым доказательством того, что созерцание мира умными глазами стоит любой миросозерцательной глубины. У Бунина же зрение предельно обострено; ему отпущены не только орлиные глаза для дня, но и совиные для ночи. Поистине он все *видит*. И все же ни его талант, ни его умные глаза не создали бы «Арсеньева», если бы у Бунина, кроме таланта, не было бы еще какого-то, совсем не моралистического, чувства ответственности за свой талант.

Бунин не написал ни одной вещи, в которой чувствовалось бы, что он поставил своему таланту непосильную для него задачу, чтобы он занес над ним по каким-либо посторонним побуждениям кнут насилующей воли или искажающей идеи. В отличие от многих своих собратьев по перу, Бунин, всю жизнь служа своему таланту, никогда не заставлял свой талант служить себе, не пытался при его помощи «выйти в люди». Он, думается, всегда знал цену себе и своему дарованию, но он никогда, даже и подсознательно, не выставлял своей кандидатуры на роль «духовного вождя», «властителя дум», «общественной совести» или даже просто любимца публики. За всем этим Бунин никогда не гнался, вероятно, потому что инстинктивно чувствовал, что он и без того идет впереди.

В его творческом облике всегда гармонически сочетались вера в свой творческий путь с полным отсутствием мелкой самоуверен-

ности. Лишь этой верой в правду своего пути объяснимы многие из известных бунинских оценок инопородных ему явлений (Достоевского, Блока и т.д.). Один из самых зорких людей среди всех, с кем мне довелось повстречаться на своем жизненном пути, Бунин способен на такие несправедливые высказывания, как мало кто другой. За эту несправедливость его часто бессмысленно зло корят, но часто и слишком благожелательно оправдывают, ссылаясь на то, что «священный огонь» исключительного дарования – не электричество, приспособленное к равномерно-трезвому освещению любых явлений жизни. Не думаю, чтобы это сравнение было очень убедительно, но оставим его в стороне, как и всю проблему вины. Спросим себя лучше: в чем, собственно, дело, почему зоркий Бунин становится иногда слепым? Думаю, что вопрос этот сложнее, чем кажется, и что в гневных вспышках Бунина, наряду с очевидной слепотой, есть и своя прозорливость. Когда Бунин видит, как аполлиническое пушкинское «упоение в бою и бездны мрачной на краю» превращается под влиянием Достоевского в обывательскую толчею у мистической бездны, он кричит на Достоевского, что тот «сует Христа в свои бульварные романы». Когда он слышит, как трагический срыв Блока – скатывание «Прекрасной дамы» до «Незнакомки» – становится модой дня и как по салонам и кабакам начинается какая-то мистика под гитару, он обрушивается на Блока и доказывает, что это всего только изолгавшийся Аполлон Григорьев.

Что и говорить, по отношению к Достоевскому и Блоку все его обвинения несправедливы и неверны (думается, что Бунин подчас это и сам лучше всех нас знал), – но по отношению к той угрозе духовной трезвости и подлинности, которую таят в себе не Достоевский и Блок, а блоко-достоевщина, страстные бунинские запальчивости, от которых не спрячешься и мимо которых не пройдешь, не только верны, но и справедливы. Во всяком случае, они не беспредметны. Нельзя не видеть, что когда Бунин, по-видимому, совершенно бессмысленно, спичку называет чертом, он правильно чует, что в аду пахнет серой. В этом смысле его будто бы «слепые злостности» – зоркие предостережения.

* * *

Созерцание мира умными глазами стоит любой миросозерцательной глубины. В чем же ум бунинских глаз и в чем глубина его миросозерцания? Ответить на эти вопросы нелегко, так как искусство Бунина лишено, как было уже сказано выше, всякой проблематики. Известное замечание, что среди писателей больше

всего описателей, кажется как нельзя более применимым к Бунину. И действительно, все его вещи – прежде всего описания: мира, людей, событий; медленные, подробные, тщательные, бесконечно совершенные, но на первый взгляд как будто внешние.

Этой внешностью Бунина, в особенности в прежние годы, часто корили; за нее упрекали его в холодности, в жесткой справедливости. Эта ходячая характеристика всегда связывалась с расточением похвал по адресу замечательного языка, которым пишет Бунин. Помню, как Иван Алексеевич однажды шутил по этому поводу: «Какой такой особый у меня язык; пишу русским языком, язык, конечно, замечательный, но я-то тут при чем?»

Эта шутка больше, чем шутка: в ней слышится упрек тем, кто считает его, Бунина, обладателем блистательного, но в сущности, лишь формального дарования, в совершенстве отражающего мир, но не имеющего ничего сказать миру в целях его совершенствования.

Такое представление о Бунине, конечно, глубоко неверно. Верно лишь то, что он не учит мир совершенству, а усовершенствует его своим искусством, не наставляет его на путь истинный, а воистину преображает его. Причем преображение это совершается Буниным как настоящим художником совсем незаметно, легким положением рук на вещи, без всякого насильнического вмешательства в мир, без самовольного разгрома его форм, без самовольного переоформления. Во всех писаниях Бунина перед нами предстает мир до конца знакомый и все же неузнаваемый; совершенно внешний и все же бесконечно глубокий.

Бунин любит и ценит чуть ли не выше всего Гёте. Слова первого отдела «Максим и рефлексий» являются лучшим определением бунинского творчества: «Художник всегда изобразитель. Высшая форма изображения та, что способна на успешное соревнование с действительностью, т.е. на такое одухотворение вещей, которое делает их для всех нас абсолютно живыми. На своих вершинах искусство всегда *кажется* совершенно внешним. Чем больше оно погружается вовнутрь, тем оно ближе к падению».

Изумительные и изумительно верные слова. А потому не будем снижать «как будто бы совершенно внешнего» искусства Бунина глубокомысленными размышлениями над его миросозерцанием. Все, что может сделать критик – это указать на главные мотивы душевного раздумья художника над сущностью мира и жизни. Раздумье Бунина – в стихах это, пожалуй, виднее, чем в рассказах и повестях, – завороженно вращается все в том же скорбно-восторженном кругу, к которому уже не раз приходили искренние и глубокие умы и сердца.

Страстная жажда жизни:

Снова накануне. И с годами
Сердце не считается. Иду
Молодыми, легкими шагами
И опять, опять чего-то жду.

Затем срыв, скорбь, смерть:

Познал я...
Ненужную для мира боль и муку.
И эти одинокие часы
Безмолвного полуночного бденья,
Презрения к земле и отчужденья
От всей земной бессмысленной красы.

И тут же упоение красотою скорби, восторг о бессмертии смерти, а тем самым уже и обретение смысла в бессмысленном:

Зачем пленяет старая могила
Блаженными мечтами о былом?
Зачем зеленым клонится челом
Та ива, что могилу осенила,
Так горестно, так нежно и светло,
Как будто все, что было и прошло,
Уже познало радость воскресенья
И в лоне всепрощения, забвенья
Небесными цветами поросло?

Я не случайно назвал круг бунинского мироощущения трагичным. Он трагичен потому, что Бог Бунина, под взором которого вращается мир, – *немой*, не отвечающий на наши вопросы Бог.

Весь мир молчит – затем,
Что в мире Бог, а Бог от века нем.

Этот немой Бог бунинской мистики отличается от Бога-Слова христианской догматики тем, что в нем «бессмысленность» мира, в сущности, не преодолевается, но лишь обретает ту предельную глубину, которую Бунин ощущает то древним ужасом, то вечной красотой. Нерасторжимое единство ужасности и прекрасности мира Бунин острее всего чувствует в смерти.

Казалось бы, что после Толстого ничего нового о смерти сказать нельзя. Однако Бунин нашел слова и образы, не сказанные и не найденные и Толстым. С одной стороны, смерть ощущается и изображается Буниным еще физиологичнее, еще тлетворнее, чем Толстым, Но с другой – в его словах о ней (см. «К роду отцов своих») слышатся такая таинственность, мистичность и даже, отраженная от церковного обряда, литургичность, которых у Толстого нет. У Толстого смерть, несмотря на «Три смерти», прежде всего процесс, происходящий в душе человека; у Бунина она – космическое событие, совершающееся в недрах бытия. Касаясь темы смерти, Толстой всегда превращается в психолога и мыслителя; в Бунине та же тема пробуждает поэта. Как ни страшна в изображении Бунина смерть, она все же остается душой и музыкой его искусства.

Об этом хочется сказать несколько более подробных и более точных слов.

Есть, в сущности, две смерти. Смерть как подкрадывающийся извне *конец* нашей жизни – «Мы все сойдем под вечны своды и чей-нибудь уж близок час», – и смерть как неустанно происходящее в нас умирание нашего прошлого и настоящего. По отношению к этой, второй, смерти мы сами – те «вечные своды», под которыми годы-могильщики хоронят и то, что «зачалось и быть могло, но стать не возмогло», и то, что, ставши, отошло и умерло.

Над первой смертью мы не вольны. Вне благодатной веры она сплошной ужас и трепетанье твари. Над второй смертью у нас есть власть. Имя этой власти – искусство. Магический жест этого искусства – память. Конечно, не та «вечная память», о сотворении которой молится церковь при отпевании умершего, но все же таинственно связанная с нею. В сущности, каждый подлинный художник – творец вечной памяти и заклинатель смерти; великое подлинное искусство – прообраз и предвосхищение в земных условиях последней мистерии, обещанной нам, мистерии воскресения наших неустанно во времени умирающих дней к вечной жизни в преображенной плоти.

Оба облика и оба переживания смерти всегда тесно связаны между собой. Формы этой связи у разных людей различны, но для всех нас одинаково определительны и показательны.

Для творчества Бунина характерно сочетание какого-то предельного, кальвинистически-мрачного отчаяния и трепетания твари перед крышкой гроба с редкой силой творческого преображения земных обликов и свершений нашей бренной жизни.

Сочетание это не случайно. Бунин сам прекрасно и глубоко вскрывает его религиозный смысл, объясняя свое стремление к «словесному ремеслу» страхом перед «гробом беспамятства».

Тема памяти – одна из самых глубоких тем мистической и религиозной литературы. Ее столь важная для проникновения в сущность искусства постановка невозможна без строгого разграничения памяти и воспоминаний.

В своем прекрасном прологе к поэме «Деревья» Вячеслав Иванов строго делит и даже противопоставляет друг другу оба начала:

Ты, Память, Муз родившая, свята –
Бессмертия залог, венец сознанья,
Нетленного в истлевшем красота,
Тебя зову – но не воспоминанья.

Сущность памяти, как то прекрасно выражает подчеркнутая третья строка ивановской строфы, в спасении образов жизни от власти времени.

Не сбереженное памятью прошлое проходит во времени, – сбереженное обретает вечную жизнь. В отличие от воспоминаний, всегда стремящихся «вернуть невозвратное», память никогда не спорит со временем, потому что она над ним властвует. Для нее, в ее последней глубине, неважно, умирает ли нечто во времени или нет, потому что в ней все восстает из мертвых. Возвышаясь над временем, она естественно возвышается и над всеми измерениями его, над прошлым, настоящим и будущим, почему в ней и легко совмещаются несовместимые во времени явления. Память – это тишина и мир.

Связь памяти и вечности Бунин прекрасно выразил в 1916 году:

Поэзия не в том, совсем не в том, что свет
Поэзией зовет. Она в моем наследстве.
Чем я богаче им, тем больше – я поэт.

Я говорю себе, почуяв темный след
Того, что пращур мой воспринял в древнем детстве:
– Нет в мире разных душ и времени в нем нет.

После «окаянных дней» революции творчество Бунина не сразу «пришло в память».

Но начиная с «Несрочной весны» свет ее все сильнее и одухотвореннее озаряет писателя Бунина. Тема Баратынского, тема призрачных, но бессмертных «летейских теней», торжествующих над тяжестью утрат и горестей, тема «неземной обители», в которой «утверждаются» или, быть может, точнее, – возрождаются к вечной жизни умершие на земле образы, становится главной темой бунинского творчества.

* * *

Зарубежная литература очень богата произведениями, посвященными отошедшей России. И это вполне понятно, тоска о прошлом – нерв нашей эмигрантской жизни. Но в отличие от Бунина, большинство писателей «зовет» не память, а воспоминанья, всегда свои, всегда очень личные, каждому милые, но болезненные и больные. Отсюда нервность, сентиментальность, развинченность и взвинченность многих эмигрантских произведений, их белоствольные березки, кустарные петушки и росяные слезы.

У Бунина этого всего нет. Строй его последних созданий высок, прозрачен и спокоен. Многие страницы по своему настроению напоминают пушкинскую осень.

Есть люди, – и их немало, – которым этот строй не под силу, которых бунинское изображение дореволюционной России, в котором ничто не трепещет, не рыдает и не надрывается, оставляет холодными и неудовлетворенными, им более близки другие писатели, которые не служат, подобно Бунину, строгой панихиды по дорогой их сердцу России, а просто по человечеству воют и убиваются по ней. Предпочтение это вполне понятно: проникновение в Бунина требует духовности и обостренного художественного зрения, а не только искренней душевности и повышенной нервности, которых в мире гораздо больше, чем духа и дара.

* * *

Бунин не сразу поднялся на высоту своих последних вещей. Своим путем художника, путем «прояснения материи» (Г. Адамович), он шел медленно и осмотрительно. Раньше всего ему открылся сокровенный лик природы. О бунинском изображении природы я пишу в статье о «Митиной любви». Потому скажу лишь кратко, что природа Бунина при всей реалистической точности его письма все же совершенно иная, чем у двух величайших наших реалистов – у Толстого и Тургенева. Природа Бунина зыблемее, музыкальнее, психичнее и, быть может, даже мистичнее природы Толстого и Тургенева.

Разница эта объясняется не столько тем, что Бунин – поэт, сколько иным, чем у Толстого и Тургенева, отношением между природой и человеком. Тургенев и Толстой прежде всего заняты людьми, их душами и судьбами. У Бунина же, в сущности, нет ни одной вещи, в которой человеку было бы указано *совершенно* особое место в мире, в котором он был бы показан как существо принципиально несоизмеримое со всеми другими существами. Всякий метафизи-

ческий антропологизм, составляющий силу Достоевского, глубоко чужд Бунину. Человек в творчестве Бунина, конечно, присутствует; меткость и сила его портретного мастерства изумительны, но человек присутствует в художественном мире Бунина как бы в растворенном виде; не как сверхприродная вершина, а как природная глубина. И оттого, что в бунинской природе растворен человек, она так утонченно человечна.

В «Митиной любви» Бунин впервые выдвинул человека как имя собственное. Но этим, новым для себя путем, в дальнейшем не пошел. В последних вещах у него на первом плане снова природа, история, память, люди, но не отдельные лица и их индивидуальные судьбы.

* * *

«Странствия» – один за другим возникают лики России – монастыри: Данилов – в Москве, Макарьевский – на Волге, монастырь Саввы с собором XIV века, Троицкая лавра; старинные поместья: Измайловское, вотчина Алексея Михайловича, Троицкое Румянцева, Астафьево, где в кабинете Карамзина под стеклом лежат вещи Пушкина, и другие, не столь знаменитые, но столь же дорогие памятливому сердцу места. Так возникает в «странствиях» незапятнанная, нерушимая Русь и над нею вопрос: а что если разрушится нерушимое и забудется незапамятное?

«Жизнь Арсеньева» – это, конечно, не роман в традиционном смысле этого слова (он ведь так и не назван автором), а нечто совершенно особое. Что – сказать трудно. Отчасти философская поэма, а отчасти симфоническая картина. Но названия, в конце концов, безразличны. Сила и сущность «Арсенъева» в том, что в нем встретились и слились две темы: метафизически-психологическая тема высветления бунинских воспоминаний в вечную память и исторически-бытовая тема гибели царской России.

Действующие лица «Арсеньева» не отдельные люди. Ни сам Арсеньев, ни его близкие не занимают первого плана. На первом плане стоят «вещи и дела человеческие», которым посвящены недоумения и раздумья Арсеньева-Бунина. Картины этой философской поэмы развертываются в нескольких планах – в природном, социальном, историческом и метафизическом. Очень сильно чувствуется природный круговорот: весна, лето, осень, зима; очень сильно прочерчивается географический крест: север, юг, восток и запад; очень живы в быту и психологии отдельные сословия – дворяне, купцы, крестьяне, мещане; также отдельные народности и по-

лосы России, ее города и дали. Крепко остаются в памяти (начало «Истока») как бы из космического тумана возникшие первоосновы жизни – базар, тюрьма, собор. За этими как бы вечными столпами всякого человеческого бытия выступают менее существенные, но не менее характерные для России детали: перила и колонки провинциальных дворянских гостиниц, красные ковры под начальственными ногами у всенощной, двуносые мещанские рукомойники, табачные дымки в канцеляриях, присутствиях и провинциальных редакциях, поезда и вокзалы, тарантасы, большаки и т.д. и т.д.

Всего этого очень много, конечно, и во всех других романах. Но в «Арсеньеве» все это существует по-иному и по-особому. Очевидно, потому, что города и веси, вещи и обличья, изображаемые Буниным в «Арсеньеве», отнюдь не случайности, попадающиеся на глаза его герою, но предметно и формально необходимые факторы всего повествования. При всей страстности и интуитивности бунинского письма, в «Арсеньеве» есть нечто почти исследовательское, есть какой-то свой, бунинским глазом за всю его жизнь собранный и на страницах «Арсеньева» прекрасно размещенный, краеведческий и этнографический музей, в котором каждая вещь поставлена и повернута так, что, раз увидев, ее никогда не забудешь.

Этот элемент художественного *познания* представляется мне особенно важным и ценным в бунинском изобразительстве. Без него «Арсеньев» не мог бы превратиться в ту симфоническую картину России, которую он собой представляет.

Осуществление этой картины оказалось Бунину под силу исключительно благодаря тому мастерству, с которым он владеет главным даром художника: умением выбора между необходимым и, пусть столь же прекрасным, но излишним. Гётевское слово о самоограничении как о высшем мастерстве художника ни к кому из русских писателей не применимо с такой безоговорочностью, как к Бунину.

О Смоленске и Витебске – одна страница; но на ней, благодаря выбору образов, запад России дан с исчерпывающей полнотой. Мерзлый кабан, местечковые евреи, желтый костел и железный рыцарь в нем. Так же дана и весенняя Москва: вначале как бы случайно слово о «восточном излишестве» торговли, а в заключение подробное описание картины в трактире Егорова, изображающей китайцев, пьющих чай. Как будто бы пустяк, а между тем Москва этим пустяком сразу зрительно сдвинута на восток.

Этим приемом замены сложных и длинных описаний точнейшим изображением нескольких символически репрезентативных предметов Бунин пользуется очень часто и с большим мастерством.

Совершенно изумителен конец XV главы второй части. Страсть так часто описывали, что, приближаясь к ее описанию, невольно начинаешь бояться за автора. Бунин сразу успокаивает. Вместо страсти он описывает ветер и грача, но, читая его описание, чувствуешь перебои в сердце. «В нашем городе бушевал пьяный азовский ветер!» – так начинается страница, а затем просто: «Я запер дверь на ключ, ледяными руками опустил на окнах шторы, – ветер качал за ними черно-весеннее дерево, на котором кричал и мотался грач...» Замечательно. Короче и точнее о налетности и космичности страсти, о ее мотающей душу силе сказать нельзя.

* * *

В заключение одно слово к читателю. Признаемся, что мы все развращены ловкостью, острословием, занятностью и интересностью современного писательства; что мы читаем невнимательно, неряшливо и приблизительно, не погружаясь в отдельные слова, а лишь скользя по ним, т.е. читаем вовсе не то, что написано, а нечто лишь отдаленно на написанное похожее. Незначительные писатели, больше литераторы, чем художники, такое чтение переносят. Так как они сами творят вполруки, то их можно «вполруки» и читать.

Бунин такого чтения не переносит. При приблизительном чтении от него почти ничего не остается; это видно по переводам его вещей. Он почти непереводим. Потому добрый совет всем тем, которые сейчас снова, а может быть, и впервые возьмутся за книги Бунина. Читать его надо медленно и погруженно, всматриваясь в каждый образ и вслушиваясь в каждый ритм, памятуя о знаменитых словах Шопенгауэра: «Искусство – суровый властитель: подчас надо долго ждать, пока оно соизволит заговорить с тобой».

По поводу «Митиной любви»

1

Читатели и критики всегда относились к Бунину с большим уважением. За ним всегда признавали: хороший русский язык, мастерство в описании природы, благородный тембр художественного дарования, зоркость, точность. Одновременно его всегда считали писателем холодным, а потому в последнем счете более совершенным, чем глубоким.

Мне лично положение о бунинской холодности кажется весьма сомнительным, и даже больше: для меня несомненно, что Бунин один из наиболее страстных наших писателей. То, что принимают в нем за холодность – не холодность, а сдержанность. Человек, говорящий спокойно, с руками, заложенными за спину, естественно должен казаться менее страстным, чем человек громогласный и выразительно жестикулирующий. Но достаточно внимательно заглянуть в глаза обоим, чтобы сразу понять, насколько в сдержанности больше страстности, чем в распущенности.

Я слышал как-то весьма поучительный рассказ Нелидова (директора Императорских театров) об исполнении Томазо Сальвини роли Отелло. Дело было в Москве. Южин репетировал с Сальвини роль Яго. В одной сцене взбешенный Отелло-Сальвини внезапно ударяет Дездемону по лицу своим носовым платком. После этого страшного, стыдного поступка измученного ревностью и сомнениями человека раздается его отчаянный, душу раздирающий крик... По окончании сцены Нелидов с Южиным подошли к Сальвини и в один голос начали хвалить этот никогда ими не слыханный, непередаваемый и отныне незабываемый крик. Выслушав их восторги, старый трагик улыбнулся и сказал: «Вы ошибаетесь, друзья, я в этом месте молчу». Сцена была повторена; Нелидов и Южин снова были потрясены «душу раздирающим» криком; и только в третий раз, после того, как самозабвенно играющий Сальвини не забыл, подходя к кульминационному моменту сцены, подмигнуть «друзьям», они с изумлением увидели, что, ударив Дездемону, Сальвини отворачивается от нее, с искаженным гневной скорбью лицом, открывает рот, как будто для громкого, протяжного крика, но издает лишь совсем тихий, еле слышный стон. «Того крика, который за меня

исторгает из своей души зал, я никогда бы не смог исторгнуть из своей груди», – в этих заключительных словах Сальвини, которыми закончил свой рассказ Нелидов, заключается большая мудрость очень зрелого мастерства

Художественный стиль Сальвини совсем, конечно, иной, чем художественный стиль Бунина. Сальвини весь от классического романского идеализма. Бунин – весь от русского реализма. Еще недавно мне пришлось говорить о Бунине с «классиком» и большим поклонником Сальвини. Ему очень понравился в «Розе иерихонской» маленький рассказ «Пост», но очень не понравилось встречающееся там слово «корсет». «Корсет – c'est trop[1*], – сказал он мне морщась, – Тургенев, наверное, написал бы стан, и это было бы много красивее». Да, Бунин, конечно, не только реалист, но во многом и натуралист. Он с Толстым связан гораздо крепче, чем с Тургеневым. «Корсет» далеко не самое страшное из его прегрешений против канона отвлеченно-возвышенного идеализма. И все же, несмотря на все эти оговорки, в Бунине, и почти только в нем одном среди писателей его поколения, есть нечто от «еле слышного стона» Сальвини, раскатывающегося по душе «душу раздирающим» криком, т.е. та скупость художественных средств, та сдержанность жеста и темперамента, тот мудрый отказ от всякого forto, которые всегда являются вернейшим признаком благородного стиля в искусстве.

Чтобы сказать последнее, никогда не надо говорить до конца – в бессознательном следовании этому правилу заключена связь Бунина-реалиста с заветами классицизма: некоторое его пушкинианство. Было бы легко подтвердить эти голословные утверждения тщательным разбором бунинского творчества, но сделать это в данной статье невозможно. Хотелось бы лишь мимоходом указать на один очень интересный формальный прием, которым Бунин часто пользуется в своих рассказах и который весьма убедительно подтверждает мою мысль о его художественной скупости. Дело в том, что целый ряд бунинских рассказов («Петлистые уши», «Преображение», «Чаша жизни» и т.д.) построен по одному и тому же принципу: в рассказе, действительно, рассказаны лишь начало и конец; середина же, словно лощина меж двух холмов, скрыта от читательского глаза. Благодаря такому расположению сюжетно-эмоционального центра рассказа, Бунин достигает, во-первых, очень большой емкости своих, в общем, очень коротких вещей, а во-вторых, освещения их плоскостей и линий каким-то своеобразно иррациональным светом, льющимся из укрытого от читательских глаз источника.

Аналогичный эффект получается у Бунина и от другого, тоже часто встречающегося у него и на первый взгляд как будто риско-

ванного приема; я говорю о введении в рассказ в самую последнюю минуту новых лиц. Так появляется в рассказе «Легкое дыхание» классная дама на могиле Оли Мещерской, в рассказе «Клаша» – Модест Страхов в семье старика Нефедова. Получается очень странное впечатление: рассказ перед самым, уже предчувствуемым читателем, концом вдруг раздвигается внезапно вводимой в него новой жизнью; но эта жизнь тут же и пресекается опускающимся занавесом рассказа. Благодаря такому ракурсированному появлению и исчезновению новых фигур, создается иллюзия очень большого движения в рассказе; говорю иллюзия потому, что на самом деле не движение вводится в рассказ, а скорее наоборот, рассказ в движение жизни, благодаря чему и получается впечатление, что рассказы Бунина – не в себе законченные миниатюры, а художественно выломанные фрагменты из какой-то очень большой вещи. Мне кажется, что в этом фрагментарном и одновременно антиминиатюристическом характере таится особое очарование бунинских рассказов.

Во всем этом важна еще одна, уже затронутая мною, в связи с рассказом о Сальвини, проблема. Как мастерство итальянского трагика, так и мастерство Бунина рассчитано (пусть совершенно бессознательно) на большую творческую активность читателя. Я не знаю, согласился ли бы сам Бунин со словами Ю.И. Айхенвальда, что искусство не факт, а акт; его искусство на правду этих слов, во всяком случае, определенно полагается.

И в этом оно, конечно, глубоко право, ибо, в отличие от всякого ремесленного мастерства, предлагающего нам на предмет удовлетворения наших потребностей уже вполне законченные вещи, искусство, хотя бы самое разнатуралистическое, всегда таит в себе некоторую незавершенность, рассчитанную на творческую природу акта его понимания, на встречу. Отсюда, думается мне, понятно, почему читателям, а отчасти и критикам, не способным на творческое чтение (чтение искусства само очень большое искусство), всегда сдержанный, мало занимательный, никогда не развлекающий читателя и всегда обременяющий его требованием собственного творчества, Бунин нередко кажется писателем суховатым и холодным. Усиливает это впечатление и еще одна черта Бунина: его аристократизм. Бунин никогда не навязывает себя своим читателям, никогда не выдвигается на авансцену своих вещей, иногда даже и совсем как будто в них не присутствует. У него не найти ни одной вещи, в которой он в качестве гида растолковывал бы читателям своих героев, или, еще того хуже, сам забегал бы к своей соблазнительной героине перед тем, как пустить к ней героя, – печальный оборот вещей, владеющий иногда эмоцией Куприна.

2

До войны Бунина очень ценили, но читали сравнительно мало, много, например, меньше, чем М. Горького и Л. Андреева. Объясняется это, безусловно, тем, что Бунин как писатель никогда не был занят теми «проклятыми вопросами», которые волновали русскую интеллигенцию, никогда не был направленчески заштампован ни в общественном, ни даже в эстетико-каноническом смысле. У Горького была своя большая тема: пролетариат, и своя заветная теория: марксизм. Леонида Андреева постоянно мучила какая-то миросозерцательная изжога от жадно поглощаемых им метафизических проблем. Горький поучал, Андреев погружал, а Бунин ничего такого не делал: он всегда только описывал окружающую его природу и жизнь, оставаясь при этом как будто бы даже на поверхности: никаких невиданных типов, никаких психологических бездн у него нет. Читая его поэмы и рассказы, книгу за книгой, чувствуешь, будто ты то в поезде, то в тарантасе, иной раз пешком, иной раз на океанском пароходе, кружишь по белому свету. И как все описано, с какой предельною четкостью, с какой почти научно-дескриптивной объективностью и одновременно с каким полным отсутствием организующих идей! Кажется, что все описанное – совсем не описанное, а просто-напросто существующее. Поистине, бунинская проза – Священное Писание самой жизни, не только не искаженное никакими тенденциозными прописями, но как будто бы даже и не преображенное характерностью писательского почерка. Впечатление это настолько сильно и определенно, что я себе вполне представляю, как уже давно брошенное кем-то из критиков слово, будто среди большого количества наших талантливых описателей очень мало настоящих писателей, могло в свое время сорваться над лучшими страницами бунинской «Деревни» или «Суходола».

Но вот, времена изменились и, изменившись, изменили все. Мировые проблемы Леонида Андреева явно обнаружили свой несколько провинциальный, заштатно-интеллигентский характер; в босяках Горького также проступили наносные элементы своеобразной романтики и ницшеанской афористики; зато «Деревня» и «Суходол» нежданно-негаданно превратились из поэм, как они названы автором, в очень ценные, по своей глубине и зоркости, исследования. Именно такой, какой ее рисовал Бунин, обнаружилась русская деревня в революцию: жестокой, темной, страстной, бесшабашной, циничной и все же исполненной острой тоски по чистой жизни, какой-то смрадной маяты по Богу. Очень интересно подмечено Буниным и другое: черта большой нервности, тонкого

артистизма, переходящего в мечтательность и позу, черта какой-то неприкаянной, разлагающей жизнь, талантливости, свойственная мрачной и дикой деревне.

В «Суходоле» Буниным сделана, между прочим, интересная попытка осветить проблему этого, как будто непонятного, сочетания. Тема кровной связи барского дома и крепостной деревни, тема дворянски-праздной, разгульной барской крови в жилах мужиков, зачинщиков противопомещичьих бунтов, очень остро возникает со страниц «Суходола», наводя на ряд сложных и даже новых психологических и социологических проблем.

Своим художественным анализом русской деревни Бунин как нельзя лучше доказал, что ум художника живет прежде всего в глазах и что всякое созерцание мира умными глазами всегда таит в себе вполне определенное миросозерцание.

Наряду с «Деревней» и «Суходолом» это положение убедительнее всего доказывает одна из самых сильных вещей Бунина – «Господин из Сан-Франциско». В нем, как известно, рассказано всего только о путешествии некоего безымянного американского миллиардера в Европу и о возвращении гроба с его останками на том же пароходе в Америку; и все же Бунину удалось своим скупым повествованием с потрясающей убедительностью вскрыть весь ужас, всю метафизическую пустоту европейски-американской цивилизации с ее полной неспособностью к любви (в любовь на пароходе играет наемная пара актеров) и с ее животным страхом перед смертью. Если совсем отвлечься от художественных достоинств «Господина из Сан-Франциско», если подойти к нему не как к художественному произведению, а как к социологическому исследованию, то надо будет признать, что среди все нарастающей литературы о кризисе европейской цивилизации немногим написанным Буниным по этому вопросу страницам, бесспорно, принадлежит весьма почетное место.

3

Но как бы интересен в Бунине ни был внимательный и скептический исследователь русской деревни и европейской цивилизации, значительнее всего он, все же, как природописец.

В чем сила и особенность бунинских описаний природы, уловить и определить нелегко. Мне кажется, что они таятся не только в мастерстве самого описания, но и в совершенно своеобразном взаимоотношении, в которое Бунин ставит природу и человека. Это

отношение совсем не похоже на привычное, наиболее распространенное в русской литературе, классические образцы которого даны в романах Тургенева. У Тургенева люди и природа относятся друг к другу совершенно так же, как действующие лица драм к сценическим декорациям. Людские судьбы протекают у Тургенева в природе. Природа аккомпанирует человеческим переживаниям. Она аккомпанирует так тонко, чутко, словно она не природа, а душа; иногда ее аккомпанемент построен на консонансах (гроза в душе и на небе), иногда на диссонансах (душевная гроза под синим небом), но при всех вариантах природа у Тургенева все же всегда остается как бы на втором плане, никогда не превращается из аккомпанемента в мелодию, из декорации в действующее лицо. Нет сомнения, Тургенев один из самых замечательных наших пейзажистов, и все же в том, что он в первую очередь пейзажист, живописец, таится некоторая недостаточность его проникновения в природу.

Полную противоположность Тургеневу представляет собой Достоевский. Он, в сущности, занят всегда только человеком и всеми средствами пишет только человека, душу человека. Конечно, есть у него замечательно написанная природа, но написанная Достоевским природа – никогда не описанный пейзаж. Кусты в сцене убийства Шатова, земля, которую целует Алеша, ночь, в которую Лиза уходит из Скворешников, озеро (какое-то иконописное), о котором рассказывает Хромоножка, все это ни в какой мере и степени не пейзажи, это все та же человеческая душа в природных обличьях.

Как природописец Бунин, конечно, много ближе к Тургеневу, чем к Достоевскому. У него не природа живет в человеке, но человек в природе.

Как и у Тургенева, она занимает в его произведениях очень большое и вполне самостоятельное место. Отличает Бунина от Тургенева лишь то, что в природописи Бунина гораздо меньше внешней живописности. В отличие от тургеневских, бунинские описания совсем не картины, не декорации для глаз; и воспринимаются они не только глазами, быть может, даже и не в первую очередь глазами, но всеми пятью чувствами. Бунин как художник гораздо чувственнее Тургенева; эта чувственность определенно роднит его с Толстым. Бунинский мартовский вечер не только стоит перед глазами, но проливается в легкие; его весну чувствуешь на зубу, как клейкую почку. У Тургенева есть остаток непреодоленного номинализма: Ирина скачет верхом по Лихтентальской аллее; Паншин въезжает верхом на двор калитинской усадьбы, в «Вешних водах» – опять верховые лошади. Во всех трех случаях мы представляем себе прекрасных лошадей, но лошадей вообще. У Бунина же таких лошадей

вообще нет. Лошади в «При дороге», лошади в «Деревне», лошадь в «Звезде любви» все совсем разные, до конца конкретные лошади. И это относится, конечно, не только к лошадям, а ко всему, что описывает Бунин.

Но если Бунин как природописец ближе к Тургеневу (с той существенной поправкой на Толстого, о которой была речь), чем к Достоевскому, то в вопросе отношения человека к природе дело обстоит гораздо сложнее. С одной стороны, у Бунина, безусловно, нет тургеневского человека на фоне природы, то есть нет человека в первую, и природы во вторую очередь, но, с другой стороны, нет у него и той очеловеченной и даже обожествленной природы, лицо которой у Достоевского временами до конца сливается с человеческим ликом. Как у Достоевского, так и у Бунина (в противоположность Тургеневу) человек и природа до конца слиты в нечто целое и единое, но в отличие от Достоевского и даже в противоположность ему, это слияние достигается Буниным не на путях очеловечения природы, но скорее, наоборот, на путях растворения человека в природе. Если все, что написано Достоевским, написано о человеке, то почти все, написанное Буниным, написано о природе; его человек, прежде всего, природный человек. Как для древнего мира все было полно богов, среди которых, однако, не было Бога, так и у Бунина природа полна людей, среди которых все же нет Человека.

Характерно, что среди описанных Буниным людей нет никого, кто ощущался бы типичным для России явлением, собственное имя которого могло бы со временем превратиться в нарицательное. Тургенев – это: Лиза, Рудин, Базаров; Толстой – Левин, Вронский, Безухов; Достоевский – Раскольников, Карамазовы, Зосима, Идиот и т.д. У Бунина таких имен нет: его имя не вызывает в нашей памяти никаких имен.

Попытка объяснить это явление тем, что Бунин писал в большинстве случаев очень короткие вещи, в которых исчерпывающее изображение человека невозможно, и не назвал ни одной из своих больших вещей по имени героя, легко уничтожается встречным вопросом, – а почему же Бунин писал так много мелких вещей и почему большие не названы именами собственными?*

Нет, человека с большой буквы у Бунина нет потому, что Бунин (до «Митиной любви») никогда не подходил к описанию человека иначе, чем к описанию всего остального: скота, стройки, природы, никогда не менял он при переходе от природописи к изображе-

*Появление после написания этой статьи «Жизни Арсеньева» ничего в моей характеристике бунинского творчества не меняет. Арсеньев это Бунин, а не тип русской жизни.

нию человека творческой установки души, глаз, руки, никогда не переставал ощущать и человека как одну из своих художественных моделей.

Этим, вероятно, и объясняется то, почему, читая Бунина, мы не чувствуем, что всякий человек живет не только в природе, в среде, в быте, но и в Человеке, в абсолютном Я. Думаю, что в этом характерном для большинства бунинских вещей растворении человека в природно-космическом бытии таится, по крайней мере отчасти, то совершенно особое очарование, которым дышат его описания природы.

В «Митиной любви» космически природная сущность человека впервые превратилась под пером Бунина в трагедию человеческого духа, и в этом превращении, как мне кажется, и заключается то совсем новое, что дал нам Бунин своим последним романом.

4

Действующие лица «Митиной любви» внешне обыкновенны. Милый, угловатый, немного долговязый, провинциально-застенчивый Митя; студийка Катя: изломанная, кокетливая, поверхностная; Катина мать, «всегда курящая, всегда нарумяненная дама, с малиновыми волосами, милая добрая женщина», Митин товарищ Протасов – ни одним словом не описанный и все же с последней четкостью возникающий перед читателем из слов своей назидательной речи, которой он напутствует Митю; деревенский староста – хам, раб, ерник и все же человек как человек; целая стайка мимоходом нарисованных деревенских девок, однотипных и все же разнохарактерных, говорящих изумительно метким, чеканным, ухватистым, на пословицах настоянным языком, милая весенняя Москва; грустный Митин переезд из Москвы к себе, в деревню, и непередаваемое очарование русской природы, русской усадьбы, – все это описано поистине изумительно, с той стереоскопической точностью и одновременно с той увлажненностью «лирическим волнением», в сочетании которых и кроется, прежде всего, совершенно особая магия бунинского письма.

Фабула очень проста: Митя любит Катю. Катя любит атмосферу (театральную) и Митю. Директор театральных курсов любит всех своих учениц и в очередном порядке приглядывает себе Катю. Митя ревнует Катю к атмосфере и к директору, мучает себя и Катю. Наконец, они решают расстаться, чтобы «выяснить свои отношения».

Из деревни Митя пишет Кате, а Катя не отвечает. Ревность переходит в отчаяние, отчаяние в уныние, подчас озлобление и безволие. Воспоминание о «страшных близостях» с Катей, не превратившихся в «последнюю близость», не только мучает душу, но и распаляет плоть.

А староста хлопочет, подсовывает девок. Происходит «падение» Мити; на следующий день выстрелом в рот он кончает с собой.

Напиши Бунин все это так, как он писал раньше, получилась бы, бесспорно, прекрасная повесть, по своей теме во многом близкая замечательному рассказу «При дороге», написанному в 1913 г.

В «При дороге» Буниным рассказано, как в душе и крови деревенской девушки Парашки сначала дремотно-растительно, нежно («ночным перепелиным трюканьем»), потом острее и томительнее («тоскою горизонтов, дорог, видом и песнею цыганского табора») постепенно нарастает любовь; как эта безликая любовь постепенно распаляет душу и, слепая, мечется во все стороны, охлестывая задумчивое и страстно-мечтательное сердце Парашки глухими, грешными порывами то к собственному отцу, то к городскому мещанину, то к глупому и страшному работнику Володе; как, наконец, эта любовь, — такая прекрасная в природе и в предчувствии и такая оскорбительная и смрадно-душная между людьми, — доводит ни в чем неповинную Парашку до преступления и безумия.

Тема, как видно с первого взгляда, очень близкая к теме «Митиной любви», написано «При дороге», в смысле мастерства, хорошо, как и «Митина любовь», и все же «Митина любовь», вещь, быть может, менее совершенная («При дороге» — бесспорна, о «Митиной любви» много спорят), вне всяких сомнений, бесконечно более значительная.

5

Чем же объясняется эта значительность? Тем, что Митя первый и пока единственный из бунинских героев, который для автора — гораздо больше, чем модель, объект изображения. Чем больше читаешь «Митину любовь», тем определеннее чувствуешь, что за двумя ее внешними планами — природно-бытовым и индивидуально-психологическим — стоит еще и третий, метафизический: несчастье Митиной любви совсем не только его, Митино, несчастье; в нем Бунин вскрывает трагедию всякой человеческой любви, проистекающую из космического положения человека как существа, поставленного между двумя мирами.

«Еще в младенчестве дивно и таинственно шевельнулось в нем (в Мите. – *Ф.С.*) невыразимое на человеческом языке ощущение. Когда-то и где-то, должно быть тоже весной, в саду, возле кустов сирени, – запомнился острый запах шпанских мух, – он совсем маленький стоял с какой-то молодой женщиной, вероятно со своей нянькой, – и вдруг что-то озарилось перед ним небесным светом, не то лицо ее, не то сарафан на теплой груди, – и что-то горячей волной прошло, взыграло в нем, истинно, как дитя во чреве матери».

Так глухо, древне, дремно, глубоко под порогом сознания пробуждается в ребенке пол. Ребенок растет, медленно текут годы детства, отрочества, юности, душа все чаще вспыхивает ни на что не похожим восхищением то одной, то другой из тех девочек, которые приезжают со своими матерями на его детские праздники. На мгновение все они как будто собираются в одну гимназисточку, что часто появляется по вечерам на дереве за забором соседнего сада, но это первое предчувствие любимого лика скоро снова поглощается безликой стихией пола. В четвертом классе эта стихия как будто бы снова оборачивается ликом: внезапной влюбленностью в высокую, чернобровую шестиклассницу. Первый раз в жизни коснулся Митя однажды ее нежной, девичьей щеки губами и испытал «такой неземной, подобный первому причастию, трепет, равного которому он потом уже никогда не испытывал». Однако и этот «первый роман» скоро обрывается, забывается и оставляет по себе «одни томления в теле, в сердце же только какие-то предчувствия ожидания».

Отроком Митя заболевает. Его здоровье возвращается к нему вместе с надвигающейся на мир весной. Под звуки весны в его крепнущем организме как бы сама себя запевает томная, безликая, но своего лика уже ждущая и требующая любовь.

Этот весенний разлив безликой стихии пола – последний, который Митя переживает перед встречей с Катей. Его силе и напряженности соответствует страстность, с которой он отдает свое сердце Кате. «Сном или скорее воспоминанием о каком-то чудном сне была тогда его беспредметная, бесплотная любовь. Теперь же в мире была Катя, была душа, этот мир воплотившая и над ним торжествующая».

Сличение пола сразу же дает Мите какую-то особую легкость. Морозный, погожий декабрь, когда он только что встретился с Катей, проходит в незабвенном чувстве интереса друг к другу, бесконечных разговорах с утра до вечера, какого-то парения в сказочном мире любви, которого Митя втайне ждал с детства, с отрочества. Январь и февраль кружат Митю в вихре непрерывного сча-

стья, уже осуществленного, или, по крайней мере, вот-вот готового осуществиться.

Но в этом светлом подъеме счастья вдруг возникает какой-то новый и, как Мите чувствуется, трагический звук. Их свидания, становясь все короче, протекают иначе, чем раньше, сплошь в тяжелом дурмане поцелуев. Разговоры почти совсем прекращаются. Еще недавно такая светлая влюбленность все сильнее захватывается все темнеющей страстью. Странным образом эта повышенная страстность перерождается в Митином сердце в подозрительную ревность к директору. С психологической точки зрения, это перерождение вполне понятно. Распаляя себя тяжелым «дурманом» от «слишком многого», что они позволяли себе, они предают лик своей любви безлико-демонической космической похоти: Митя перестает быть Катиным Митей, Катя перестает быть Митиной Катей, что вполне понятно потому, что по существу неизбежно. Моим может быть только лик любви, безликое же в любимом человеке естественно принадлежит всем.

Не понимая, почему они мучаются, но чувствуя, что мука их потому так нестерпима, что для нее нет никаких причин, Митя с Катей решаются расстаться, чтобы «выяснить отношения». Решение это как будто бы возвращает им счастье: «Катя опять нежна и страстна уже без всякого притворства». Она даже плачет при мысли о разлуке и эти слезы делают ее «страшно родной», даже вызывают в Мите чувство вины перед ней.

Психологическая картина написана Буниным очень точно. Предлагая Мите разлуку, чтобы выяснить отношения, Катя своим женским инстинктом уже знает, что она расстается с Митей навсегда, что она уйдет от него к директору. Из чувства вины перед Митей происходят ее грусть и нежность, а из предчувствия горячей встречи с развращенным директором — ее страстность. Митя по своей душевной простоте всего этого не понимает. Он не чувствует, что они расстаются навсегда и, недоумевая, о чем плачет Катя, он чувствует себя перед ней виноватым.

6

Вторая часть повести (Митя в деревне) как будто поддерживает правильность моего понимания первой части. Чем дальше развертывается роман, тем яснее становится, что его тема — не первая любовь и не ревность, а безысходная мука безликого пола, тяготеющая над ликом человеческой любви.

Кто-то из критиков упрекал Бунина в том, что он в «Митиной любви» злоупотребил своим мастерством описания природы. Мне кажется, этот упрек несправедливым потому, что в «Митиной любви» природа не фон (она вообще, как мы видели, не бывает у Бунина фоном), на котором происходит Митина драма, а главное и наиболее активное действующее лицо романа.

С первых же строк, описывающих приезд Мити в деревню, Бунин отчетливо ставит все свои описания природы под знак космического пола:

«И пошел теплый, сладостный, душистый дождь. Митя подумал о девках, о молодых бабах, спящих в этих избах, обо всем том женском, к чему он приблизился за зиму с Катей, и все сказочно слилось в одно – Катя, девки, ночь, весна, запах дождя, запах распаханной, готовой к оплодотворению земли, запах лошадиного пота и воспоминание о запахе лайковой перчатки... Митя откинулся в задок тарантаса и сквозь слезы дрожащими руками стал закуривать».

Странно диссонируя с этим вступительным описанием природы, звучат непосредственно следующие за ним строки:

«Митя отсыпался, приходил в себя, привыкал к новизне с детства знакомых впечатлений родного дома, деревни, деревенской весны, весенней наготы и пустоты мира, опять чисто и молодо готового к расцвету. Да, даже и в эти дни Катя была во всем и за всем, как когда-то (девять лет тому назад и тоже весной, когда умер отец) долго была во всем и за всем смерть».

Через несколько страниц, на которых описаны первые темные искушения Мити и его тяжелая ревность к Кате, быть может, свершающей с кем-нибудь свою отвратительную «животную любовь», Бунин снова возвращается к Митиным воспоминаниям о смерти, заканчивая их словами: «такое же (как в весну отцовской смерти) наваждение, – только совсем другого порядка, – испытывал Митя и теперь».

Несмотря на оговорку «только совсем другого порядка», основное «такое же» звучит у Бунина очень странно и страшно, ибо завершает жуткое описание покойника, «страшный, мерзкий, сладковатый запах», который долго не покидал «вымытого и много раз проветренного дома». Так связаны у Бунина любовь и смерть, связаны не в нетленности, а в тленности, объединены не Воскресением, а смертью, не ликом, а безликостью. И это страшное объединение метафизически глубоко верно: ведь Бунин соединяет в Митиной памяти и Митиной муке совсем не любовь и смерть, но пол и смерть. Половое же вожделение есть знак нашего рабства у смерти.

«Похоть же зачавши рождает грех, а сделанный грех рождает смерть» (Св. послание апостола Иакова, гл. I, ст. 15).

С потрясающей силой раскрыта Буниным жуткая, зловещая, враждебная человеку, дьявольская стихия пола. Десятая глава «Митиной любви», в которой Бунин рассказывает, как Митя «поздно вечером, возбужденный сладострастными мечтами о Кате», слушает «в темной враждебно сторожащей его аллее» изводящий душу вой, лай, визг свершающего свою любовь сыча-дьявола; как он (Митя) в холодном поту, в мучительном наслаждении ждет возобновления этого предсмертно-истомного вопля, «этого любовного ужаса» – принадлежит, бесспорно, к самым захватывающим и жутким страницам из всего написанного о том несказуемом, что именуется полом и над чем так редко одерживает победу любовь.

Но пол не только страшен и зловещ, он, кроме того, а может быть, прежде всего, сладостен, певуч, прекрасен. Он не только зловещий ночной хохот и вопль сыча-дьявола, он и «цветущий сад», и томное цоканье соловьев вдали и вблизи, и немолчное, сладострастно-дремотное жужжание несметных пчел, и медвяный, теплый воздух, и простое ощущение земли под стопою, и гулкое «ку-ку, ку-ку», как будто бы «разверзающее лоно всего весеннего мира».

Чтобы дать почувствовать ту горячую, нежную, замирающую страстность, с которой Бунин передает всюду разлитую в весенней природе тоску и сладость пола, надо было бы выписать не одну страницу из «Митиной любви», а потому я этого делать не буду. Мне важно лишь указать на характерное для Бунина ощущение глубокой связанности всех живых существ мира круговой порукой блаженного, но и мучительного пола: его солнечного ликования, – но и его предсмертного исступленного вопля.

«Утреннее солнце блестело ее (Катиной. – *Ф.С.*) молодостью... свежесть сада была ее свежестью... все то веселое и игривое, что было в трезвоне колоколов, играло ее красотой, изяществом ее образа; дедовские обои требовали, чтобы она разделила всю ту родную, деревенскую старину, ту жизнь, в которой жили и умирали здесь; вся прелесть, вся грация, все то неизъяснимое, сияющее и зовущее, что есть в девичьем, женском, существующем в мире, все было в этой немного змеиной головке, в ее прическе, в ее чуть вызывающем и вместе с тем невнятном взоре». «Едучи по селу с почты, в каждой идущей впереди девке небольшого роста, в движении ее бедер он с испугом ловил что-то Катино. В поле он встретил чью-то тройку, – в тарантасе, который шибко несла она, мелькнули две шляпки, одна девичья, и чуть он не воскликнул: Катя!»

И все это совсем не ассоциация, не дробные мигания перекликающегося сходства, а совершенно непосредственное, инстинктивное ощущение действительного единства всех существ, вечно несущихся в весеннем потоке тяжких и страстных желаний.

Но если и солнце, и сад, и колокольный перезвон, и старые обои, и шляпка в тарантасе, и движение бедер проходящей девки, – все это Катя, то почему же не Катя и мимолетное Митино вожделение к моющей окно девке, и более сложное вожделение к Соньке, влюбленной в него и тем самым отчасти и близкой ему, почему же не Катя Аленка, при виде которой его – «как молния поразило нежданно и резко ударившее ему в глаза общее, что было, или только почудилось ему, с Катей».

Это общее, конечно, не в том, что она «тоже невелика, подвижна», а в том, что в ней слышно Мите то же самое «страшное, дивное, женское», что «так жадно влечет его к Кате».

В своей очень интересной статье «О Митиной любви» З. Гиппиус, разбирая наряду с другими вещами «Митину любовь», высказала, между прочим, мнение, что Бунин, – «король изобразительности», «король данного», – не осилив в своем романе «преображения действительности», изобразил ее ухудшенной; написал то, чего не бывает. По мнению З. Гиппиус, «влюбленный юноша, впервые ощутивший» веяние нездешней радости, «непременно делается целомудренным, до дикости, страстно целомудренным». А потому и Митя должен был бы сразу отскочить от старосты, соблазняющего его «покупкой девки», должен был бы бежать от лесника, зажав руками уши; до «шалаша» он, пожалуй, докатиться бы еще мог, но в последнюю минуту ему должна была бы изменить «физиологическая воля».

В каждом действует свой опыт, и у каждого потому своя действительность. Мне совершенно ясно, что З.Н. Гиппиус не права, а Бунин прав, но доказывать это, конечно, не приходится. Хотелось бы только в целях выяснения собственной мысли, отметить, что, обвиняя Бунина в огрублении действительности, З.Н. Гиппиус сама огрубляет очень сложный, очень тонкий бунинский рисунок. Влюбленный юноша целомудренным, конечно, становится, и своей Кати на «девку вообще» по уговору старосты, конечно, не сменит. Но разве Митя циничен, разве он, действительно, ходит «высматривать» девку, разве он только с «неловкостью» говорит о деньгах и разве он не делает попытки бежать от лесника, заткнув уши? На мой слух, по крайней мере, бунинский рассказ о Митином падении звучит совершенно иначе, чем критический пересказ этого рассказа у З.Н. Гиппиус.

Когда староста впервые предлагает Мите свести его с «девкой», он «не отказывается и опускает глаза к книге», когда староста повторяет свое предложение, он называет его про себя «вполне идиотом»; принимая из его рук почту, среди которой нет письма от Кати, Митя твердо решает: «застрелюсь». В избе у лесничего Митя чувствует себя отвратительно, и на замечание старосты: «Молчите, наша будет, верное слово», он отталкивает его, выходит из сеней, останавливается на пороге и не знает, что делать: «Подождать ли еще немного, или уехать одному, а не то просто уйти пешком?» Нет, Митя соглашается на Аленку, конечно, не по старостиному уговору. Рисунок Бунина на этом переходе гораздо сложнее и нежнее:

«В десяти шагах от него (от Мити, остановившегося на пороге) стоял густой, зеленый лес, уже в вечерней тени, и оттого более свежий, чистый, прекрасный. Чистое, погожее солнце заходило за его вершины, сквозь них лучисто сыпалось его червонное золото. И вдруг гулко раздался и раскатился в глубине леса, где-то, как показалось, далеко на той стороне, за оврагами женский, певучий голос, и так призывно, так очаровательно, как звучит он только в лесу по летней вечерней заре...»

Все это, после пьяной избы вдруг увиденное, вдруг услышанное, вдруг чистотой, красотой и томлением за сердце схватившее, было для Мити, конечно, не Аленкой, а Катей. Соскочив с порога и побежав по цветам в лес, на голос, на чей-то протяжный, влекущий, страстный призыв, Митя, конечно, бежал навстречу Кате, и спрашивая, «задыхаясь», внезапно представшую ему Аленку, что она делает, он болью и восторгом своего сердцебиения горел, конечно, о Кате.

Остаток дня он, правда, все время упорно думал только о том, что будет завтра вечером, но ночью, во сне, он видит себя «висящим над огромной слабоосвещенной пропастью, которая все светлеет и светлеет, становится все многолюднее, радостней и наполняется отдаленной медлительной музыкой». Трепеща от умиления, Митя поворачивается на другой бок и опять засыпает.

Этим сном (а ведь сон так показателен для содержания истекшего дня) Бунин вторично как бы омывает душу Мити от старостиного цинизма.

Да, конечно, пол – смерть, пол – грех, он же и музыка, и Бунин с большой верностью показывает, как музыка пола приводит Митю ко греху и смерти.

Конечно, наряду с этой метафизической линией «король данности» тщательно выписывает и другую – бытовую. Митя поддакивает старосте, старается развязно, но неумело, подделаться под его циничный тон, куражится перед ним и как барчук, и как хозяин,

но и стесняется его, как мальчишка и гимназист. Но все это в Мите поверхностно и совсем не цинизм, не бесстыжесть. Говоря со старостой о любви и девках его, старостиными словами, Митя чувствует и любовь, и девок совсем, конечно, иначе. В его предчувствии звучит такая мучительно-восхищенная напряженность чувственности, такая собранность всего бытия в одну точку, что нам становится до конца понятным, как в этом средоточии Аленка нераздельно сливается с Катей. Метафизически это слияние страшный грех, за который Митя и расплачивается, но психологически оно в юноше вполне понятно.

И все же эта чувственность, владея телом Мити, не захватывает его души; «страшная сила желания не переходит в желание душевное, в блаженство». Митя подымается «совершенно пораженный разочарованием».

Весь следующий день он страшно, неутешно плачет, неприкаянно бродит, без единой кровинки в лице, с заплаканными, безумными глазами. Он чувствует, что все навек кончено (и не только потому, что Катя написала, что уезжает, но и потому, что было это страшное и смертоносное с Аленкой), и нет предела его отчаянному бессилию и нежности к единственной Кате, – и отвращения к ней (к ней, решившейся бежать с «ним», но и к ней, обернувшейся в его вожделении Аленкой и так жестоко разочаровавшей его душу, убившей ее).

В «шалаше» сразу же оборвалась сладостная, завораживающая музыка пола, единая по весне во всех живых существах, та же в Кате, Соньке, Аленке и потому влекущая Митю, влюбленного в Катю, и к Аленке, и к Соньке, к Кате в Аленке и в Соньке.

Остался один грех, смертный грех предательства лика любимого человека безликому полу, смерти.

Конец романа со слов «и стало быстро темнеть» написан с потрясающей силой. Душевная боль Мити, переходящая в болезнь, в жар, в летаргическое оцепенение, раздвоение времени на два времени, дома на два дома и Мити на душу и тело, – все это при чтении переживаешь как-то совершенно особенно, всем составом своего существа: фантазией, душевной болью и телесным ознобом.

Митин дух в страшной тоске, но тело полно физиологической памяти о «шалаше». В полусне, полубреду, он чувствует, что идет «по какому-то чужому залу вслед за уходящей от него молоденькой нянькой» (к своей няньке было первое, детское, Митино вожделение), которая, не воплощаясь до конца в Аленку, вдруг оборачивается женщиной, – Катей ли? – с припудренным личиком и обнаженными плечами в шелковой желтой юбке, в туфельках на высоких каблуках, вечерних ажурных чулках.

Бодро и жутко оглядываясь, входит бритый господин в смокинге, развязный, наглый, обнимает (ну, конечно же, Катю!) за талию; она, зная, что будет, робея и стыдясь, охватывает его шею, всем телом прижимается к нему и... и Митя, всей душой чувствуя чудовищную противоестественность соития, все же как будто бы разделяет его с бритым, ненавистным господином.

В этом конце есть очень большая психологическая тонкость. В каком, по своему стилю уже трагедийном, ощущении великой справедливости слепой судьбы, сливает Бунин Митю (как бы в отмщение за то, что сам Митя слил в своем вожделении любимую Катю с купленной Аленкой) с образом ненавистного ему бритого господина; в страшном кошмаре своего ночного раздвоения Митя как бы берет Катю, но берет ее не в своем собственном образе, а в образе своего соперника.

В этом гнусном слиянии не только двух женщин, но себя и своего соперника, смертоносная стихия безликого пола окончательно торжествует над ликом Митиной любви. Это торжество и уводит Митю из жизни. Нет, значение «Митиной любви» совсем не только в том, что в ней мастерски рассказана несчастная любовь запутавшегося в своих чувствах гимназиста, но в том, что проблема Митиного несчастья включена Буниным в трагическую проблематику всякой человеческой любви.

Памяти Андрея Белого

Известие о смерти Белого пришло совершенно неожиданно и прозвучало никак не вмещаемой сознанием невероятностью. После внезапного отъезда Белого из Берлина в Россию я, думая о Москве, постоянно думал и о нем в ней, представлял себе его (вероятно, на основании прежних встреч и дошедших до меня слухов, что он живет под Москвой) то в подмосковных просторах на каких-то сбегающих к вечерней заре тропах, то над простым сосновым столом у окна, пишущим своего «Архангела Михаила» (о том, что Белый работает над таким романом, рассказал мне на «движенском» съезде в Сарове некий Гофманн, видевший Бориса Николаевича в Москве, кажется, еще в 1929-1930 году).

С официальной Москвой образ Белого, несмотря на некоторые «коммуноидности» в его последних писаниях, в моем представлении никак не связывался. Правда, было все время ощущение правильности того, что он живет не с нами, в эмиграции, а в Советской России; но это ощущение его бытийственной и стилистической принадлежности к вулканической почве «Взвихренной Руси»[1*] ни в какой мере и степени не означало его духовного родства или хотя бы только отдаленного свойства с духом третьего интернационала и экономического материализма. Присланный мне в феврале этого года вырезанный не то из «Правды», не то из «Известий» шарж «Белый на лекции» вполне подтвердил мое представление о несоветском облике советского Белого. Изображен Белый на нем в своем старом сюртуке с широкими лацканами и летучими фалдами, в высоком крахмальном воротнике с веющим черным бантом вместо галстука. Анатэмские когтистые пальцы[2*] воздетых к небу рук и рысьи пучки волос на висках полысевшего черепа показались не карикатурными преувеличениями, а вполне оправданными стилистическими заострениями. Слегка расширенный безумием, очевидно зеленый взор волчьих глаз хмуро опущен к земле и все же крылат. Типично беловский взор.

* * *

С тех пор, как я познакомился с Белым в зиму 1909-1910 года, помню его предельно нервным, усталым и больным, таким, как он сам изобразил себя в предисловии к «Первому свиданию»[3*]:

Давно поломанная вещь,
Давно пора меня в починку,
Висок – винтящая мигрень...
Душа – кутящая...

Но, несмотря на болезненность Белого, я был почему-то уверен, что он проживет долго. (Помню отчетливо, что ту же уверенность высказал вскоре после смерти Блока в разговоре со мной кто-то из писателей, близко знавших Белого. Было это, если не изменяет память, на литературном вечере Ходасевича в Союзе писателей.) Причины этой уверенности заключались, думается, в том, что все болезни Белого, этого бестелесного существа, казались не столько физическими недугами, сколько, говоря его собственным антропософским языком, помрачениями его ауры, мешающими его блистательной даровитости создать нечто не только почти гениальное, но вполне совершенное. Все же Белый все время рос, и потому казалось, что он в конце концов осилит свои болезни, свои недуги, врастет в форму своего совершенства и ясной старостью взойдет над хаосом. Сама сложность его дарования и извилистость его путей требовали долгого вызревания, и не верилось, что судьбой ему будет отказано в нем. В смерти Белого есть нечто метафизически непоправимое, навсегда оставляющее без объединяющего и венчающего купола все совершенное им; и даже больше, нечто низводящее вечную ночь над всеми достижениями его бурного творческого восхода.

Смерть Белого – подлинно безвременная кончина; отсюда и наша великая печаль о нем.

К этой печали присоединяется другая. Менее бескорыстная, но не менее острая. Белый был для многих из нас, людей, кровно связанных с расцветом московско-петербургской довоенной культуры, последней своей крупной фигурой в Советской России. Всматриваясь в покинутые нами и все более уходящие от нас берега, мы чувствовали: Белый и те несколько человек, с которыми он после нашей разлуки остался вместе, это наша еще видная нам пристань. От нее мы отчалили, к ней, быть может, могли бы причалить, если бы был нам сужден возврат. И вот бурным течением времени снесена пристань. Взор памяти – он же взор и надежды – растерянно блуждает по гаснущему берегу, и не на чем ему больше остановиться... Нет сомнения – смерть Белого – это новый этап развоплощения прежней России и старой Москвы. Это углубление нашей эмигрантской сирости и нашего одиночества.

С теми, для кого все это не так, для кого все творчество Белого только сумбур и невнятица, а он сам чуть ли не большевик, спорить не буду; пишу в совершенно личном, лирическом порядке.

* * *

Да, нет сомнения, что в годы короткой передышки между двумя революциями и двумя войнами, в десятилетие от года 1905 до года 1915, Россия переживала весьма знаменательный культурный подъем. В Москве, в которой жил тогда Белый и на фоне которой помню его, шла большая, горячая и подлинно творческая духовная работа. Протекала она не только в узком кругу передовой интеллигенции, но захватывала и весьма широкие слои. Писатели, художники, музыканты, лекторы и театры без всяких затруднений находили и публику, и деньги, и рынок. В Москве одно за другим возникали все новые и новые издательства – «Весы», «Путь», «Мусагет», «София»... Издательства эти не были, подобно даже и культурнейшим издательствам Запада, коммерческими предприятиями, обслуживающими запросы книжного рынка. Все они исходили не из запросов рынка, а из велений духа и осуществлялись не пайщиками акционерных обществ, а творческим союзом разного толка интеллигентских направлений с широким размахом молодого меценатствующего купечества. Потому и гнездилась в них и распространялась вокруг них совсем особая атмосфера некоего зачинающего культурного возрождения. (Филологи – Вячеслав Иванов и С.М. Соловьёв – прямо связывали Россию с Грецией и говорили не только о возрождении русской культуры, но и о подлинном русском Ренессансе.)

Во всех редакциях, которые представляли собой странную смесь литературных салонов с университетскими семинарами, собирались вокруг ведущих мыслителей и писателей наиболее культурные студенты и просто публика для слушания рефератов, беллетристических произведений, стихов, больше же всего – для бесед и споров.

За несколько лет этой дружной работы облик русской культуры подвергся значительнейшим изменениям. Под влиянием религиозно-философской мысли и нового искусства символистов сознание рядового русского интеллигента, воспитанного на доморощенных классиках общественно-публицистической мысли, быстро раздвинулось как вглубь, так и вширь.

На выставках «Мира искусства» зацвела освободившаяся от передвижничества русская живопись. Крепли музыкальные дарования – Скрябина, Метнера, Рахманинова. От достижения к достижению, пролагая все новые пути, подымался на недосягаемые высоты русский театр. Через все сферы этого культурного подъема, свидетельствуя о духовном здоровье России, отчетливо пролегали две линии интересов и симпатий – национальная и сверхнациональная.

С одной стороны, воскресали к новой жизни славянофилы, Достоевский, Соловьёв, Пушкин, Баратынский, Гоголь, Тютчев, старинная икона (журнал «София»), старинный русский театр (апокрифы Ремизова), Мусоргский (на оперной сцене – Шаляпин, на концертной эстраде – М.А. Оленина-д'Альгейм). С другой стороны, с одинаковым подъемом и в значительной степени даже и теми же людьми издавались и изучались германские мистики (Бёме, Экхарт, Сведенборг) и Ницше. В театрах, и прежде всего на сцене Художественного театра, замечательно шли Ибсен, Гамсун, Стриндберг, Гольдони и другие, не говоря уже о классиках европейской сцены. Собирались изумительнейшие, мирового значения, коллекции новейшей французской живописи, и неоднократно выслушивались в переполненных залах доклады и беседы таких «знатных иностранцев», как Верхарн, Матисс, Маринетти, Коген...

Провинция тянулась за столицами. По всей России читались публичные лекции, и всюду, даже и в отдаленнейших городах, собирались живые и внимательные аудитории, которые не всегда встретишь и на Западе.

Но, конечно, не все было здорово в этом культурном и экономическом подъеме. Оторванный от общественно-политической жизни, которая все безнадежнее скатывалась в сторону темной реакции, он не мог не опадать в душах своих случайных носителей, своих временных попутчиков ложью, позой, снобизмом. Вокруг серьезнейшей культурной работы в те годы начинал завиваться и темный душок. На окраинах «Нового града» (Белый) религиозной культуры мистика явно начинала обертываться мистификацией, интуитивизм символического искусства – нарочитой невнятицей модернизма и платоновский эрос – огарковством Арцыбашева. К этим запахам духовного растления примешивался и доходил до московских салонов и редакций и более страшный и тревожный запах гари. Под Москвой горели леса, и готовилась вновь разгореться тлеющая под пеплом революция: то пройдут по бульвару пильщики и покроют последними словами нарядную барыню с куцехвостым догом за то, что окорнала свою суку «чай при дохтуре», в то время как бабы в деревне рожают без повитух, то пьяные мастеровые жутко пригрозят громадными кулаками в открытые окна барского особняка...

В эти годы московской жизни Андрей Белый с одинаковой почти страстностью бурлил и пенился на гребнях всех ее волн. Он бывал и выступал на всех заседаниях «Религиозно-философского общества»; в «Литературно-художественном кружке» и в «Свободной эстетике» воевал против писателей-натуралистов; под

общим заглавием «На перевале» писал в «Весах» свои запальчивые статьи то против мистики, то против музыки; редактировал коллективный дневник «Мусагета» под названием «Труды и дни»; бывал у Скрябиных, Метнеров и д'Альгеймов, увлекаясь вагнеровской идеей синтетического театрального действа (выступал даже со вступительным словом на открытии Maison de Lied[4*] Олениной-д'Альгейм), воевал на полулегальных собраниях толстовцев, штундистов, православных революционеров, революционеров просто и всяких иных взбаламученных людей и, сильно забирая влево, страстно спорил в политической гостиной Астровых.

Перечислить все, над чем тогда думал и чем мучился, о чем спорил и против чего неистовствовал в своих выступлениях Белый, решительно невозможно. Его сознание подслушивало и отмечало все, что творилось в те канунные годы как в русской, так и в мировой культуре. Недаром он сам себя охотно называл сейсмографом. Но чего бы ни касался Белый, он, в сущности, всегда волновался одним и тем же – всеохватывающим кризисом европейской культуры и жизни. Все его публичные выступления твердили об одном и том же: о кризисе культуры, о грядущей революции, о горящих лесах и о расползающихся в России оврагах.

* * *

Наиболее характерной чертой внутреннего мира Андрея Белого представляется мне его абсолютная *безбрежность*. Белый всю жизнь носился по океанским далям своего собственного Я, не находя берега, к которому можно было бы причалить. Время от времени, захлебываясь в безбрежности своих переживаний и постижений, он оповещал: «берег!», – но каждый очередной берег Белого при приближении к нему снова оказывался занавешенной туманами и за туманами на миг отвердевшей «конфигурацией» волн. В на редкость богатом и всеохватывающем творчестве Белого есть все, кроме одного: в творчестве Белого нету *тверди*, причем ни небесной, ни земной. Сознание Белого – сознание абсолютно *имманентное*, формой и качеством своего осуществления резко враждебное всякой *трансцендентной* реальности. Анализом образов Андрея Белого и его словаря, его слов-фаворитов можно было бы с легкостью вскрыть правильность этого положения.

Всякое имманентное, не несущее в себе в качестве центра никакой тверди сознание есть сознание предельно неустойчивое. Таким было (во всяком случае до 1923 г., а вероятнее всего, осталось и до конца) сознание Белого. Отсутствующую в себе устойчивость

Белый, однако, успешно заменял исключительно в нем развитым даром балансирования. В творчестве Белого, и прежде всего в его языке, есть нечто явно жонглирующее. Мышление Белого – упражнение на летящих трапециях, под куполом его одинокого Я. И все же эта акробатика (см. «Эмблематику смысла»[5*]) не пустая «мозговая игра». В ней, как во всякой акробатике, чувствуется много труда и мастерства. Кроме того, в ней много предчувствий и страданий.

Не противоречит ли, однако, такое представление о Белом как о замкнутой в себе самой монаде, неустанно занятой выверением своего собственного внутреннего равновесия, тому очевидному факту, что Белый всю жизнь «выходил из себя» в сложнейшей борьбе, которую он не только страстно, но подчас и запальчиво вел против целого сонма своих противников как верный рыцарь своей «истины-естины»?[*] (В последний предвоенный зимний сезон Белый прежде всего вспоминается носящимся по Москве оппонентом и страстным критиком-публицистом, замахивающимся из своих засад против со всех сторон обступающих его врагов.) Если Белый действительно самозамкнутое «я», то что же означает его неустанная общественная деятельность полемиста и трибуна; в чем внутренний пафос его изобличительной неугомонности и заносчивого бретерства? Думаю, в последнем счете не в чем ином, как *в борьбе Белого с самим собой за себя самого.* Враги Белого – это все разные голоса и подголоски, все разные угрожающие ему «срывы» и «загибы» его собственного «я», которые он невольно объективировал и с которыми расправлялся под масками своих, в большинстве случаев совершенно мнимых, врагов. Вспоминая такие статьи, как «Штемпелеванная калоша», «Против музыки» («Весы»), статью против философии в «Трудах и днях»[6*], на которую я отвечал «Открытым письмом Белому», или не помню как озаглавленную (у меня всех этих статей, к сожалению, нет под рукой) статью против мистики, ясно понимаешь, что Белый кидался в бой против музыки потому, что волны ее начинали захлестывать его с головой; что он внезапно ополчался против мистики потому, что не укорененная ни в каком религиозно-предметном опыте, она начинала издеваться над ним всевозможными мистифицирующими ликами и личинами, и что он взвивался против философии кантианского «Логоса» в отместку за то, что, наскоро усвоенная им в особых, прежде всего полемических целях, она исподтишка начинала мстить ему, связывая по рукам и по ногам его собственное вольно-фило-

---

[*]В этой словесной игре, – не больше, – нельзя не видеть попытки сближения «истины» и «бытия», т.е. тенденции к онтологическому, бытийственному пониманию истины.

софское творчество. Лишь этим своеобразным, внутренне полемическим характером беловского мышления объяснимы все зигзаги его внутреннего развития.

Начинается это развитие как бы в терцию. С юношеских лет в душе Белого одинаково сильно звучат веления точной науки и голоса нискликающего в какие-то бездны хаоса. Как от опасности кристаллического омертвения своего сознания, так и от опасности его музыкального расплавления Белый защищается неокантианской методологией, которая в его душевном хозяйстве означает к тому же формулу верности его отцу, математику-методологу (см. «На рубеже двух столетий», стр. 68, 69). Но расправившись при помощи «методологии» с «кристаллами» и «хаосом», разведя при помощи «серии» методологических приемов «серии» явлений по своим местам, Белый тут же свертывает свои «серии серий» и провозглашает мистическое всеединство переживаний, дабы уже через минуту, испугавшись мистической распутицы, воззвать к религии и изменить ей потом с теософией. Все эти моменты беловского сознания означают, однако, не столько этапы его поступательного развития, сколько слои или планы его изначальной душевной субстанции. Как это ни странно, но при всей невероятной подвижности своего мышления, Белый, в сущности, все время стоит на месте: вернее, отбиваясь от угроз и наваждений, все время подымается и опускается над самим собой, но не развивается. Пройденный Белым писательский путь и его собственное сознание этого пути подтверждают, как мне кажется, это мое положение. Начав с монадологической «невнятицы» своих симфоний, Белый попытался было в «Серебряном голубе», в «Петербурге» и в «Пепле» выйти на простор почти эпического повествования, но затем снова вернулся к своему «я», хотя и к Я с большой буквы.

В первой главе своего «Дневника», напечатанного в первом номере «Записок мечтателя» (1919 г.), Белый вполне определенно заявляет: «Статья, тема, фабула – аберрация; есть одна только тема – описывать панорамы сознания, одна задача – сосредоточиться в “я”, мне заданное математической точкою».

В сущности, Белый всю свою творческую жизнь прожил в сосредоточении на своем «я» и только и делал, что описывал «панорамы сознания». Все люди, о которых он писал, и прежде всего те, против которых он писал, были, в конце концов, лишь панорамными фигурами в панорамах его сознания. Мне кажется, что большинство крупных жизненных расхождений Белого объяснимо этой панорамностью его сознания. Самым объективно значительным было, вероятно, его расхождение с Блоком в эпоху «Нечаянной радости» и «Балаганчика».

Все мы, более или менее близко знавшие Белого, знаем, что расхождение это имело не только литературные и миросозерцательные причины, но и личные. Дело, однако, не в них, а в том, что Белый еще дописывал «мистическую» панораму своего сознания как объективную картину возникающей новой жизни, в то время как Блок, талант менее богатый, сложный и ветвистый, но зато гораздо более предметный и метафизически более правдивый, прозрев беспредметность и иллюзионистичностъ себя самое мистифицирующей мистики «рубежа двух столетий», уже отходил на тыловые позиции своей мучительной, горькой, жестокой разочарованности.

Если бы Белый в те поры увидел Блока как Блока, он, вероятно, не написал бы той своей рецензии на «Нечаянную радость» («Перевал», 1907 г.), которую он впоследствии (6-я глава воспоминаний о Блоке, «Эпопея» № 3), в сущности, взял обратно. Но в том-то и дело, что он Блока как Блока не увидел, а обрушился на него как на сбежавшую из его мистической панорамы центральную фигуру. Впоследствии, подойдя ближе к позиции Блока и в свою очередь испугавшись, как бы «рубеж» не спутал «эротизма» с «религиозной символикой» и не превратил «мистерий» в «козловак», Белый смело, но несправедливо вписал в панораму своего сознания башню Вячеслава Иванова как обиталище нечестивых путаников и соглашателей, а верхний этаж Метрополя, в котором властвовал и интриговал редактор «Весов» Брюсов, как цитадель символической чистоты и подлинной меры вещей. Так всю свою жизнь вводил Андрей Белый под купол своего Я в панорамы своего сознания своих ближайших друзей в качестве моментов внутреннего баланса, моментов взвешивания и выверения своего лишенного трансцендентного центра миросозерцания и мировоззрения. Так эквилибристика мысли сливается у Белого с блистательным искусством фехтовальщика. Но фехтует Белый на летающих трапециях не с реальными людьми и врагами, а с призраками своего собственного сознания, с сличенными во всевозможные «ты» и «они» моментами своего собственного монадологически в себе самом замкнутого «я».

* * *

Очень может быть, что моя характеристика сознания Андрея Белого подсказана мне личным восприятием внешнего облика Белого и моим ощущением его как человека. Последнюю сущность этого восприятия и этого ощущения я не могу выразить проще, короче и лучше, чем в форме странного вопроса: да существовал ли вообще Белый? Раскрыть в словах смысл этого, на первый взгляд,

по крайней мере, нелепого сомнения весьма трудно. Что может, в самом деле, означать неуверенность в бытии человека? Люди, знавшие Белого лишь на эстраде и по непосильным для них его произведениям, часто считали его человеком аффектированным, неестественным, нарочитым – позером. Он и сам, описывая в своих воспоминаниях свое объяснение с Блоком, называет себя «маркизом Поза», противополагая свою манеру держаться блоковской, исполненной «непоказуемого мужества» и «полного отсутствия позы». Не думаю, чтобы эти обвинения и самообвинения Белого, бьющие в ту же точку, были верны. В Белом была пляска и корча какого-то донельзя обнаженного существа, но у него не было костюма, позы актера. Но как бы то ни было, мои сомнения в *бытии* Белого ни в какой мере и степени не суть сомнения в его искренности, не суть ходячие в свое время обвинения его в манерности и нарочитости; мои сомнения гораздо глубже и страшнее.

Есть только один путь, на котором человек уверяется в бытии другого человека как подлинно человека, как единодуховного своего брата. Это путь совершенно непосредственного ощущения изменения моего бытия от соприкосновения с другим «я».

Есть люди, иногда совершенно простые – матери, няньки, незатейливые домашние врачи, – от простого присутствия которых в душу вливается мир, тепло и тишина. Есть замученные души, нервные, в которых все бьется, как мотор на холостом ходу, и которые вселяют в сердца других страшную тревогу и беспокойство. Не надо думать, что Белый, если бы он вообще мог проливать свою душу в другую, мог бы проливать в нее только одну тревогу и одно беспокойство. У него бывали моменты непередаваемо милые, когда он весь светился нежной лаской, исходил, истаивал прекрасной, недоумевающей, виноватой какой-то улыбкой, – но даже и в такие минуты сердечнейшего общения он «ухитрялся» оставаться каким-то в последнем смысле запредельным и недоступным тебе существом, – существом, чем-то тонким и невидимым, словно пейзаж призрачным стеклом, от тебя отделенным. В своих слепительных по глубине и блеску беседах – «нельзя запечатлеть всех молний» (Белый) – он скорее развертывался *перед* тобой каким-то небывалым событием духа, чем запросто, по человечеству, *бывал с* тобой. Быть может, вся проблема беловского бытия есть вообще проблема его бытия *как человека*. Подчас – этих часов было немало – нечто внечеловеческое, дочеловеческое и сверхчеловеческое чувствовалось и слышалось в нем гораздо сильнее, чем человеческое. Был он весь каким-то не «в точку» человеком.

За пять лет очень частых, временами еженедельных встреч с Белым я успел вдоволь насмотреться на него. И вот сейчас он

живо вспоминается мне то в аскетически обставленной квартире Гершензона, под портретом Пушкина, то в убогом «Дону» у Эллиса, то на заседаниях Религиозно-философского общества в роскошных покоях М.К. Морозовой, то в переполненных аудиториях Политехнического музея, то на снобистически-скандальных собраниях «Свободной эстетики»; позднее под Москвой на даче, где он жил первое время после женитьбы, у нас в гостях; но главным образом, конечно, в «Мусагете», в уютной редакционной квартире на Арбатской площади, где чуть ли не ежедневно собирались «мусагетцы», «орфики», «символисты», «идеалисты» и где под бесконечные чаи и в чаянии бесконечности шла беспрерывная беседа о судьбах мира, кризисе культуры и грядущей революции. Беседа, сознаемся, иногда слишком «пиршественная», слишком широковещательная, но все же на редкость живая, глубокая, оказавшаяся во многих пунктах пророческим провидением последующих военно-революционных годов.

Пусть большевистская революция эту беседу оборвала — пореволюционной России не избежать углубленного и протрезвленного возврата к ней.

Но вернемся к Белому. Всюду, где он появлялся в те поры, он именно *появлялся* в том точном смысле этого слова, который неприменим к большинству людей. Он не просто входил в помещение, а как-то по-особому ныряя головой и плечами, не то влетал, не то врывался, не то втанцовывал в него. Во всей его фигуре было нечто всегда готовое к прыжку, к нырку, а может быть, и к взлету; в поставе и движениях рук — нечто крылатое, рассекающее стихию: водную или воздушную. Вот-вот нырнет в пучину, вот взовьется над нею. Одно никогда не чувствовалось в Белом — корней. Он был существом, обменявшим корни на крылья. Оттого, что Белый ощущался существом, пребывающим не на земле, а в каких-то иных пространствах и просторах, безднах и пучинах, он казался человеком предельно рассеянным и отсутствующим. Но таким он только казался. На самом же деле он был внимательнейшим наблюдателем с очень зоркими глазами и точной памятью. Выражение — *он был* внимательным наблюдателем, впрочем, не вполне точно. Сам Белый таковым наблюдателем не был, но в нем жил некто, за него наблюдавший за эмпиреей жизни и предоставлявший ему впоследствии, когда он садился писать романы и воспоминания, свою «записную книжку». В беседах с Белыми я не раз удивлялся протокольной точности воспоминаний этого как будто бы рассеянно реющего над землей существа. И все же воспоминаниям Белого верить нельзя. Нельзя потому, что реющее над землей существо в Белом

постоянно поправляло своего земного наблюдателя. Наблюдатель в Белом предоставит ему свое описание какой-нибудь бородавки на милом лице, Белый в точности воспроизведет это описание, но от себя прибавит: описанная бородавка есть не бородавка, а глаз. «На рубеже двух столетий» («Начало века» мне, к сожалению, не удалось получить) – совершенно изумительная книга, но она целиком построена на этой гениальной раскосости беловского взора.

Эта явная раскосость его взора, связанная с двупланностью сознания, поражала меня всегда и на лекциях, где Белый выступал оппонентом. Сидит за зеленым столом и как будто не слушает. На то или иное слово оратора нет-нет да и отзовется взором, мыком, кивком головы, какой-то фигурно выпячивающей губы улыбкой на насупленном, недоумевающем лице. Но в общем он отсутствует, т.е. пребывает в какой-то своей «бездне», в бездне своего одиночества и своего небытия. Смотришь на него и видишь, что весь он словно клубится какими-то обличиями. То торчит над зеленым столом каким-то гримасничающим Петрушкой с головой набок, то цветет над ним в пухе волос и с ласковой лазурью глаз каким-то бездумным одуванчиком, то вдруг весь ощерится зеленым взором и волчьим оскалом... Но вот «слово предоставляется Андрею Белому». Белый, ныряя головой и плечами, протанцовывает на кафедру; безумно-вдохновенной своей головой возникает над нею и, озираясь по сторонам (где же враги?) и «бодая пространство», начинает возражать: сначала ища слов, в конце же всецело одержимый словами, обуреваемый их самостоятельной в нем жизнью. Оказывается, он все услышал и все запомнил. И все же, как его воспоминания – не воспоминания, так и его возражения – не возражения. Сказанное лектором для него, в сущности, только трамплин. Вот он разбежался мыслью, оттолкнулся – и уже крутится на летящих трапециях собственных вопросов в высоком куполе своего одинокого «я». Он не оратор, но говорит изумительно. Необъятный горизонт его сознания непрерывно полыхает зарницами неожиданнейших мыслей. Своей ширококрылой ассоциацией он в полете речи связывает во все новые парадоксы самые, казалось бы, несвязуемые друг с другом мысли. Логика речи все чаще форсируется ее фонетикой: человек провозглашается челом века, истина – одновременно и естиной (по Платону), и истиной (по Марксу). Вот блистательно взыгравший ум внезапно превращается в заумь; философская терминология – в символическую сигнализацию; минутами смысл речи почти исчезает. Но несясь сквозь «невнятицы», Белый ни на минуту не теряет убедительности, так как ни на минуту не теряет изумительного дара своего высшего словотворчества:

Язык, запрядай тайным сном!
Как жизнь, восстань и радуй: в смерти!
Встань – в жерди: пучимый листом!
Встань – тучей, горностаем: в тверди!
Язык, запрядай вновь и вновь![7*]

Но вот Белый спускается с высот и начинает метко нападать на противника. На этих спусках он обнаруживает необычайную начитанность, даже ученость, зоркий критический взгляд и подчас очень трезвое мнение. Тут он вдруг понимает, что «где-то и что-то к добру не приведет», что мы жаждем «ясного, как Божий день, слова».

Людям, нападающим на «невнятицы» Белого, отклоняющим его за туманность его художественного письма и спутанность его теоретической мысли, надо было бы перед тем как отклонить этого изумительного художника и теоретика, серьезно задуматься над тем, что все невнятицы, туманности и путаницы Белого суть явления *высоты,* на пути к которой Белый умел бывать и внятным, и ясным, и четким.

Два свидания с Белым – одно, вероятно, в зиму 1911–1912 гг. в Москве, другое, последнее, накануне его отъезда из Берлина в Россию, запомнились мне особенно ярко. Рассказать о них подробно все же не смогу, потому что, в сущности, ничего не помню, кроме нескольких маловажных деталей да очень важного для моего понимания Белого, но почти не поддающегося описанию, ощущения запредельности и призрачности беловского бытия.

Стояла совсем поздняя осень. Белый пришел за какие-нибудь 5-10 минут до того, как спускать шторы и зажигать лампы. В мой кабинет с большим письменным столом у окна вынырнул он из-под портьеры передней с крепко сжатыми перед грудью ладонями и округло-пружинящими, словно пытающимися взлететь локтями. Остановившись перед окном, он обвел блуждающим взором мой стол и блаженно улыбнулся вопросом: «А вам тут очень хорошо работать?» Затем опустился в кресло и отошел в себя. Я сразу почувствовал, что, собравшись по сговору к нам, он не выключил в себе творческого мотора и что перед ним клубятся какие-то свои галлюцинации. Ни последовавшего тут же разговора, вероятно, о мусагетских делах, ни ужина не помню. Помню только уже очень поздний час, отворачивающуюся в сторону от едкого дыма папиросы вдохновенную голову Белого, то наступающего на нас с женой с широко разверзтыми и опущенными книзу руками, то отступающего в глубину комнаты с каким-то балетным приседанием. Весь он, весь его душевно-телесный состав, явно охвачен каким-то творче-

ски-полемическим исступлением. Он говорит об общих знакомых, писателях, философах и, Боже, что за жуткие карикатуры изваяет он своими гениальными словами! Смотрю и слушаю: нет, дело не в недоброжелательстве к людям и, конечно, не в издевательстве над ними. Дело просто в обреченности Белого видеть мир и людей так, как иной раз по ночам, в особенности в детстве, видятся разбросанные по комнате предметы. Круглый абажур лампы на столе, рядом на стуле белье, и вот – дух захватывает от страха: в кресле у постели сидит скелет в саване...

В тот вечер, о котором я пишу, я впервые понял, что в Белом и его искусстве (например, в «Петербурге», который он совершенно изумительно читал, вбирая в расширенные ноздри бациллы петербургских задворок и устрашенно принижаясь плечами в кресле, как принижаются в петербургских туманах острова с циркулирующими по ним субъектами) ничего не понять, если не понять, что Белый всю жизнь все абажуры видел и изображал в момент их превращения в черепа, а все стулья с брошенным на них бельем в момент их превращения в саваны. Видя так предметы своего обихода, он еще в большей степени видел так и людей.

В каждом человеке Белый вдруг открывал (часто надолго, но вряд ли когда-нибудь навсегда; у него в отношении к людям вообще не было «навсегда») какую-нибудь особую, другим невидимую точку, из которой, наделенный громадной конструктивной фантазией, затем рождал и развивал свой образ, всегда связанный с оригиналом существеннейшим моментом острого, призрачного, ночного сходства, но в целом предательски мало похожий на живую действительность.

В вечер первого моего сближения с ним Белый был как-то особенно в ударе. Создаваемые им образы-фантомы магически награждались им всей полнотой эмпирической реальности и рассаживались вокруг него по стульям и креслам...

Разошлись мы очень поздно, я вышел проводить его за ворота. На дворе осень превратилась в зиму. От белизны и чистоты выпавшего снега я ясно и радостно ощутил большое облегчение. Вернувшись в прокуренную квартиру, я остро почувствовал, что в ней тесно, и открыл окна в надежде, что невидимо сидящие на стульях гротески, среди них много добрых знакомых и друзей, вместе с папиросным дымом выклубятся в чистую, от снега светлую ночь.

Зимой 1922–1923 гг. я виделся с Белым редко. Последний раз мы были у него с женой, думается, совсем незадолго до его все же внезапного отъезда в Россию. Пришли к нему, узнавши, что он болен, неухожен и даже нуждается. Его действительно трясла лихорадка.

Во время разговора, касавшегося его отъезда в Россию, издательских дел, авансов и Алексея Толстого, он, как зверь по клетке, ходил по комнате в наброшенном на плечи пальто. Главное, что осталось от разговора, – это память о том, что, разговаривая с нами, Белый ни на минуту не отрывался от зеркала.

Сначала каждый раз, проходя мимо, бросал в него долгие внимательные взоры, а потом уже откровенным образом сел перед ним в кресло и разговаривал с нами, находясь все время в мимическом общении со своим отражением. В эти минуты ответы мне становились всего лишь репликами «в сторону»; главный разговор явно сосредоточивался на диалоге Белого со своим двойником.

Раздвоение Белого естественно заражало и меня. Помню, что и я стал заглядывать в зеркало и прислушиваться к мимическому общению Белого с самим собой. Разговора нашего не помню, но помню, что слова его все многосмысленнее перепрыгивали по смыслам, а смыслы все условнее и таинственнее перемешивались друг с другом.

Не будь Белый Белым, у меня от последнего свидания с ним осталось бы впечатление свидания с больным человеком. Но в том-то и дело, что Белый был Белым, т.е. человеком, для которого ненормальная температура была лишь внешним выражением внутренней нормы его бытия. И потому, несмотря на всю сирость, расстроенность, бедностность и болезненность в последний раз виденного мною Белого, мое последнее свидание с ним осталось в памяти верным итогом всех моих прежних встреч с этим единственным человеком, которым нельзя было не интересоваться, которым трудно было не восхищаться, которого так естественно было всегда жалеть, временами любить, но с которым *никогда* нельзя было попросту быть, потому что в самом существенном для нас, людей, смысле его, быть может, и не было с нами.

* * *

Говоря о небытии Белого, о его одиночестве, о его замкнутости в себе самом, я не раз, и конечно, не случайно, упоминал о монаде. Монада, по мысли создателя философской монадологии, Лейбница, как известно, не имеет окон, не сообщается с другими монадами, не сообщается с миром. И все же она весь запредельный ей мир по-своему несет и таит в себе: отражает его с той или иной степенью ясности и отчетливости. Можно пойти дальше и сказать, что все бытие монады только и состоит в том, чтобы отражать бытие мира, чтобы быть отраженностью. Одиночество Белого (оно же и его небытие, ибо бытие всякого Я начинается с «ты еси» –

В. Иванов)[8*] есть не любое и простое одиночество, а одиночество именно *монадологическое.* Как лишенная окон монада, Белый занимал в иерархически-монадологическом строе вселенной, бесспорно, очень высокое место (одно из самых первых среди своих современников), ибо – в этом вряд ли возможны сомнения – он отражал тот мир «рубежа двух столетий», в котором жил и из глубины которого творил, с максимальной четкостью и ясностью. За эту верность своей эпохе не в ее явных благополучных формах, а в ее тайных, угрожающих бесформенностях, за верность эпохе как кануну назревающих в ней катастроф, как готовящемуся в ней взрыву всех привычных смыслов, Белый и заплатил трагедией своего небытия и одиночества, ставшей, правда, благодаря магии его дарования, нашей крепчайшей связью с ним. Творчество Белого – это единственное по силе и своеобразию воплощение *небытия* «рубежа двух столетий», это художественная конструкция всех тех деструкций, что совершались в нем и вокруг него; раньше чем в какой бы то ни было другой душе рушилось в душе Белого здание XIX века и протуманились очертания двадцатого.

Конец XIX века, служащий сейчас мишенью всевозможных нападок и издевательств, был в известном смысле одной из наиболее блистательных эпох истории человечества. Закончившая короткой и локализованной Франко-прусской войной период войн и революций консолидировавшаяся Европа твердой стопой решительно пошла по пути мирного преобразования своей жизни (в идеале же – жизни всех стран и народов) на основе незыблемых идеалов европейской цивилизации. Нельзя сказать, чтобы на этих путях было мало достигнуто. За несколько десятилетий Европа мощно разбогатела. Научно-техническими своими изобретениями до неузнаваемости преобразила лик земли и образ человеческой жизни. Несмотря на жестокости капитализма, она в общем значительно повысила жизненный уровень всего человечества, не только одних богатых. Достигла она этого (нам, пережившим кризис и срыв идей XIX века, грешно этого не видеть) сравнительно мягкими средствами: XIX век был веком господства права даже и в международных сношениях, был веком создания социального законодательства даже и для «рабов» капитализма. Раненный насмерть, истекая кровью, XIX век устами Вильсона и Керенского все еще бредил о свободах, о правах человека и гражданина.

Не меньшего, чем в экономическо-социальной сфере, достиг XIX век и в сфере культуры. Расцветшая наряду с естественно-научными исследованиями гуманитарная наука до бесконечности раздвинула историческую память европейского человечества и тыся-

чами нитей связала культуру Европы со всеми другими культурами мира. Образованный и передовой европеец конца XIX века был не только французом, англичанином, русским или немцем, но культурнейшим «гражданином вселенной», свободно двигавшимся по дворцам и храмам решительно всех культур и чувствовавший себя везде дома. Убегающая в прошлое линия наукой воссозданных воспоминаний естественно сливалась с линией научно-технического построения будущего в одну пронзающую мировые зоны и мировые пространства магистраль всечеловеческого прогресса.

Профессорский сын и воспитанник либерально-университетской среды, Белый, как он о том сам впоследствии рассказал в первом томе своей автобиографии («На рубеже двух столетий»), уже с ранних гимназических лет поднял знамя борьбы против благородно-болтливой фразы либерально-гуманитарного прогрессизма: против позитивизма в науке, натурализма в искусстве и умеренного либерализма в политике. Тем не менее Белый, как мне кажется, с самого начала был и в целом ряде моментов своего духовного облика до конца оставался типичным выкормышем прогрессивного XIX века. Не будь он им, он не стал бы тем характерным выразителем кризиса «рубежа», каким он, безусловно, войдет в историю русского сознания – русской философии, русского миросозерцания.

Интеллигентски-профессорская либеральная закваска Белого сказывается прежде всего в полном отсутствии в его сознании всех первично консервативных пластов духа и опыта – он был существом крылатым, но лишенным корней. Белый тесно связан с Достоевским и Вл. Соловьёвым, но в нем нет ничего от Хомякова и Льва Толстого. Церковь, земля, мужик были ему чужды. В «Серебряном голубе» есть, правда, и церковь, и земля, и мужик, и барская усадьба, и все же всего этого в «Серебряном голубе» нету. Реальны и убедительны в этом мастерски написанном оригинальном романе: двупланность души Дарьяльского, связь детской печали с бесстыдством «духини Матрены», пьяная революционная гармоника, годами идущий на Целебеево придорожный куст, «разводы» кудеяровского лица, невнятица его речи, дороги, дожди, туманы – одним словом, убедительна в нем *атмосфера*. Все же вписанное в эту атмосферу: церковь, о. Вукол, дьячок, попадья, девицы Уткины, купец Еропегин, баронесса, Евсеич, кровопивец-староста – все это лишь внешним кустодиевским плакатом опавший гоголевский прием. Всего этого нет, нет не только в бытовом плане, что для Белого не укор, но и в бытийственном. Все перечисленные образы не типы, т.е. не в индивидуальность заостренные общности, как образы Льва Толстого и Достоевского, а всего только декоративные

персонажи, т.е. лишенные индивидуальных черт обобщения. В них очень много краски и орнаментальной линии, но мало крови, плоти и духовной субстанции. По замыслу Белого, в образах баронессы, Еропегина, кровопийцы-старосты и других должен был бы чувствоваться распад старой, частично еще дореформенной России, но он в них не чувствуется — потому что в их душах, за отсутствием этих душ подмененных орнаментальной фреской, ничего не происходит. Они нарисованы как вещи, но не как люди; даны не изнутри, а извне, что доказывает, что внутреннего отношения к старой, исторически ставшей России у Белого не было. Мордатые гротески Алексея Толстого, при всей живописности его письма, никогда не фрески. Старая Россия вся у Толстого в утробе. Потому он и пишет ее (да простится мне это сравнение), словно отрыгивает. Белый же старой России в утробе, конечно, не носил. У него вообще не было утробы, или, выражаясь деликатнее, у него не было физиологически-бытовой памяти. И в этом его органический «либерализм».

Ослабление физиологически-бытовой памяти (разрыв кровной связи с отцами и дедами) совпадало всегда, еще со времен борьбы Сократа с софистами, с рационально-критической стихией, с обострением логической совести, с повышением и утончением сознательности. В «мистике» и «антропософе» Белом, казавшемся большинству людей человеком хаотического сознания и невнятной речи, мы встречаемся с яркой выраженностью этих черт.

Талант Белого представляет собой в высшей степени атипичный и широкий синтез дарований. Белый в целом, т.е. наиболее оригинальный и значительный Белый, мало кому интересен и доступен. Теоретические статьи по искусству, собранные в увесистом томе «Символизма», читались и ценились лишь небольшой группой философствующих писателей, преимущественно лириков. Его романами зачитывались прежде всего философы, психологи, мистики, музыканты. Типичный писатель и широкая публика, публика Горького, Андреева, Арцыбашева, его не читала и не понимала. Белый в целом, т.е. единственно подлинный Белый, еще до сих пор не попал потому ни в фокус всеобщей читательской любви, ни в фокус пристального внимания исследователей русского сознания и русского искусства. Более всего незамеченными прошли такие его работы, как «Смысл искусства» и, главным образом, «Эмблематика смысла».

Говорить о них по существу и вплотную здесь, конечно, не приходится. В связи с интересующей меня темой отношения Белого к XIX веку отмечу лишь то, что линия рационалистически-методологического разложения целостного сознания, линия, берущая свое

начало в софистике и восходящая через Декарта к Канту, ощущается в «Эмблематике смысла» очень глубоко и защищается Белым весьма серьезно, не без подлинного гносеологического блеска и пафоса. Наивной научной веры в Белом нет и следа. Им глубоко усвоено неокантианское положение, что всякий объект познания и всякое его опознание предопределены искусственностью методологического подхода к действительности, что объективных действительностей столько же, сколько методологических приемов исследования фактов сознания. Не без некоторого злорадства, не без некоторого методологического садизма, не без кудеяровского подмигивания: «я... вот ух как!» – доказывает Белый, что всякое положительное знание должно быть как бы надломлено опознанием его методологической обусловленности. В самом деле, если действительностей столько же, сколько познавательных методов, то не значит ли это, что познание познает не действительность, а самое себя, и что действительность вовек непознаваема. Тут кантианская методология, тезис непознаваемости абсолютного бытия превращается Белым в метафизический тезис буддизма, в утверждение небытия (нирваны) как единственно подлинного всебытия; и Кант, конечно же Кант, этот «кенигсбергский китаец», водружается в восточном кабинете Николая Аполлоновича Аблеухова, почитателя Будды, – в качестве патрона как его нигилистически-террористических медитаций, так и организационной фантастики (нумерация, циркуляция серий, квадраты, параллелепипеды, кубы) его сановного отца.

В этой метафизике «панметодологизма»*, переходящей у Белого, правда, в несколько химерическую историософскую концепцию панмонголизма, также явно сказывается глубокая связь Белого с духом либерального критического просвещенства, как и в его изображении исторической России. Превращение быта во фреску и познания в метод суть явления одного и того же порядка, явления разложения в душе девятнадцатого века непосредственного чувства подлинного *бытия*.

Особой, симптоматически наиболее важной остроты панметодологизм Белого достигает с переносом идеи методологического плюрализма в сферу культуры. В «Символизме» странным образом переплетаются и борются друг с другом две по своей природе весьма

*«Панметодологизм» – термин, которым кн. Евгений Трубецкой определял сущность неокантиански-гегельянской философии Германа Когена, с которой через Фохта был тесно связан Андрей Белый. Впоследствии место Когена в его философии занял Генрих Риккерт, принимавший живое участие в «Логосе», международном журнале по философии культуры, выходившем в издании «Мусагета», в редактировании которого принимал участие Белый.

различные идеи. С одной стороны, Белый защищает новое символическое искусство как «теургию» (Вл. Соловьёв), как творчество новой жизни, а с другой – он защищает его как эклектизм Александрийской эпохи. В основе этой второй линии защиты лежит, очевидно, мысль, что культура есть не что иное, как максимально широко развернутый метод подхода к действительности и что задача символического искусства заключается в новой комбинации всех культур и миросозерцании в целях наивозможно полного охвата жизни. В «Эмблематике смысла» Белый так прямо и говорит: «Мы, действительно, осязаем *что-то* новое (вспомним слова того же Белого в полемике против Блока: «где-то, что-то к добру не приведут». – *Ф.С.*), но осязаем его в старом; в подавляющем обилии старого – новизна так называемого символизма»... «В порыве создать новое отношение к действительности *путем пересмотра серий* забытых миросозерцаний (до чего рационалистически-эклектический оборот! – *Ф.С.*) – вся сила, вся будущность так называемого нового искусства»[9*]. В дальнейшем Белый защищает «александрийский период античной культуры» против нападок со стороны Ницше и, объявляя самого Ницше «современным александрийцем»[10*], объясняет этим вещие свойства его духа, не замечая всей зловещности защищаемого им знака равенства между «вещностью» и эклектизмом, пророчеством и культуртрегерством.

Не надо думать, что раскрываемая мною в Белом тема XIX века была в нем случайна. Совсем напротив: она была его роковой темой. Интересующийся всеми эпохами и всеми науками, верящий в прогресс и в «эволюцию человеческого сознания» «гражданин вселенной» никогда окончательно не умирал в Белом. Как носящийся в космических просторах антропософ[*] Белый был еще радикальнее отрезан от всех пространственно-бытовых, национально-плотяных и исторически-религиозных (церковных) начал, чем тихо проживающий «на Арбате» либеральный профессор-экономист. Эту – скажем условно – отрезанность от всех *консервативных* начал Белый не только чувствовал, но и осознавал в себе. В своем «Дневнике» («Записки мечтателя» №№ 2 и 3) он с пафосом провозглашает, что он человек свободный «*от пут* рода, быта, от местности, национальности, государства, противостоящий миру и только миру – всему миру».

Это ли не последнее слово просвещенски-эгалитарного развоплощения в результате пересмотра «серий забытых миросозерца-

---

[*]Белый и антропософия – большая тема, которой я по существу в этой статье не касаюсь.

ний»! В этом последнем слове налицо и известная духовная связь Белого с большевизмом, по крайней мере с характерной для большевизма темой просвещенской «уравниловки» и развоплощения исторически сложившейся жизни.

Но, конечно, Белый не был бы Белым, если бы он был только последним словом прошлого, гражданином вселенной, культуртрегером, антропософом, осуществляющим в себе эволюции сознания, психоаналитиком, исследующим его подсознательные глубины, — одним словом, если бы он был только той вершиной культуры, которой он действительно был даже и помимо своего своеобразнейшего художественного дарования. Нет, Белый стал Белым, т.е. явлением единственного симптоматического и даже пророческого значения, потому что, будучи вершиной культуры, он раньше многих других понял и всем своим художественным творчеством заявил: «Культура — трухлявая голова, в ней все умерло, ничего не осталось. Будет взрыв: все сметется». Все главные темы поэта и романиста Белого суть темы взрыва культуры, взрыва памяти, взрыва преемственной жизни и сложившегося быта.

В основе всех этих тем лежит с ранних детских лет восставшая в душе Белого жутко мучительная тема бунта против любимого отца, обострявшаяся в нем временами до идеи посягательства на его жизнь*.

«Петербург» — почти гениальное раскрытие темы восстания против отцов и отечества, темы заклания плоти России и развоплощения русской истории. Все пушкинские «граниты» разъедены в «Петербурге» гнилостно-лихорадочными туманами, все Петровские реформы и законы превращены в параграфы — «совокупляющиеся крючки» ненавистного Коленьке по плоти отца, сенатора Аполлона Аполлоновича. Людей в «Петербурге» нет. Обитатели «столичного града» расклублены Белым в дым оборотней и химер, все человеческие лица преданы нацепленными на них масками. Не только души, но даже и тела всех действующих лиц «Петербурга» Белым разъяты на части: видны не тела, не фигуры, но лишь головы, плечи, носы, затылки, спины; слышны не речи и фразы, а обрывки слов и фраз, возгласы, хрипы, гмыканье, простукивающие куда-то по черным вонючим лестницам ноги, бьющиеся в таких же черных провалах

*Вл. Ходасевич полагает эту тему во главу угла всего творчества Белого, на мой слух, снижая ее тем психоаналитическим поворотом, который он ей придает. Правда, в писаниях Белого есть совершенно прямые указания на наличие в душе Белого переживаний, прямо-таки вызывающих применение к ним фрейдовских методов исследования; тем не менее я думаю, что историософский подход к творчеству Белого существеннее психологического, и в особенности психоаналитического.

сознания сердца. Несмотря на тщательность описания разнообразнейших обиталищ петербургских жителей, глазу читателей все же не видно, где они обитают. Видны в «Петербурге» не дома, квартиры и комнаты, а опять-таки лишь разъятые части жилищ. Затуманенные колонны и кариатиды, блестящие лестницы, паркеты, окна, обезумевшие от бьющего в них лунного света, и какие-то все время выступающие из мрака кубистические косяки. Причем все это: люди, улицы, дома и комнаты – дано не статично, а в максимуме движения. Не то Петербург пролетает куда-то сквозь безмерность мертвых просторов, не то сами эти просторы, обезумевшие, несутся мимо него. Что стоит на месте и что несется вдаль, разобрать нельзя. Максимум движения и мертвая точка неподвижности с изумительным писательским мастерством противопоставлены Белым в «Петербурге», словно два отражающих друг друга зеркала. В этой химерической приравненности движения к неподвижности приравнены в «Петербурге» все остальные друг друга отражающие и взрывающие полярности. Бытие в нем равно небытию, болезнь – мудрости, патология – онтологии. Все свои заветные историософские мысли Белый не случайно, конечно, раскрывает перед читателем в форме бреда и галлюцинаций Александра Ивановича. В этих историософских кошмарах несвязно, но веще мелькают все существенные слова и образы будущего: «...период изжитого гуманизма закончен»... «наступает период здорового варварства»... «Франция под шумок вооружает папуасов, их ввозит в Европу»... «пробуждается сказание о всадниках Чингисхана, распоясывается семитомонгол»...

«Собственно, не я в партии, а во мне партия»... «для нас волнуемая социальными инстинктами масса превращается в исполнительный аппарат, где все люди – клавиатура, на которой летучие пальцы пианиста бегают, преодолевая все трудности»... «спортсмены революции»... «медный конь копыт не опустит: прыжок над историей будет; великое будет волнение, рассечется земля; самые горы обрушатся от великого труса; а родные равнины от труса изойдут горбом. На горбах окажутся Нижний, Владимир и Углич... Петербург же опустится».

Таких пророческих и полупророческих слов в «Петербурге» много. Но все пророчества и предчувствия Белого – лишь пророчества и предчувствия хаоса и взрыва. Образа будущей России он не провидит и не предсказывает. Тех в устах Белого убедительно звучащих романтически-славянофильских обнадеживаний, что портят некоторые страницы «Серебряного голубя», в «Петербурге» уже нет. Впрочем, и в «Серебряном голубе» они звучат лишь на вто-

ром плане. Весь первый план и тут занят изображением «прыжка над историей», взрыва сложившегося быта и европейской культуры. Из мира барских усадеб и призрачно доживающих в них в качестве стенных фресок на распадающихся стенах людей-персонажей, из мира отвлеченной европейской науки и эклектически-утонченнейшего творчества – Дарьяльский, герой романа, помолвленный с баронессиной внучкой Катей, уводится рябой бабой Матреной, «духиней» мистически-эротической секты серебряных голубей (близкой к хлыстовству), в росы, в зори, в поля, в труд, в пот, в грязь, в исступление и вдохновение религиозно-революционных экстазов. Это избавление Дарьяльского от призрачной жизни мертвого быта и «трухлявой культуры» оказывается, однако, призрачным. Город Лихов, центр духовной молитвы и социально-революционной проповеди «голубей», оборачивается к концу романа, как и Петербург, «городом теней». «Животворящая» секта голубей учиняет страшную расправу над Дарьяльским. Сотворяет ему страшную смерть в темноте и топанье духоверческих мужицких сапожищ. Последние главы «Серебряного голубя» исполнены, как и «Петербург», предчувствий и предсказаний революции...

* * *

Все написанное им Белый – по крайней мере в 1923 г. – считал лишь «пунктами» создания грандиознейшей картины. Для этого своего завершающего творения Белый, замученный и затравленный ужасными условиями жизни первых революционных лет, исступленно требовал («Записки мечтателя», кн. 2 и 3) «пуды ярких красок», «громадные полотнища», и «шесть лет» хотя бы нищенски обеспеченной жизни. Темы своего всезавершающего творения, своей «Эпопеи» («Записки чудака» являются первым томом «Эпопеи», «Котик Летаев» многими нитями связан с нею), намечались Белым все в том же «Дневнике». Темы эти суть: катастрофа культуры, катастрофа сознания, смерть личности, прорастание личности коллективным «Я». «И нет, не зовите больного меня: дайте мне доболеть в моей самости; дайте бренной, страдающей личности Белого опочить вечным сном; и перед смертью своей написать завещание, рассказать, *как носила умершая личность в себе свое* “*Я*”; в этом лишь завещании умирающей личности – приближение к пределу, доступному ей: честно выявить голос писателя Белого в мощном оркестре *мистерии*, *переживаемой ныне*».

В этих словах кроется последняя, безмерно значительная для нашего времени, но на основании всего опубликованного Белым

неразрешимая проблема сущности и природы того «Я», в котором умирает человеческая личность.

Катастрофа индивидуалистической культуры, гибель гуманистической личности, гибель «самости» и рождение нового коллектива – все это пережито, теоретически осознано и художественно воссоздано Белым с единственной глубиной и силой. Нет сомнения, в историю русского сознания все созданное им войдет как глубокомысленнейшая философия революции и метафизика небытия. Вопрос лишь в том, принадлежал ли сам Белый до конца к тому миру, который изображал с единственным мастерством, к миру небытия и катастроф, или в нем, в его «гибнущей» личности росла и поднималась подлинная сверхличная реальность: не сомнительная реальность темно-невнятного коллективистического «Я» с большой буквы, «Я» его «Эпопеи», но подлинная реальность образа и подобия Божия как единственно животворящей основы личной, социальной и национальной жизни. Решать этот вопрос – вопрос отношения сверхличного «Я» «Эпопеи» и Божьего лика – я в этой статье не берусь; он слишком сложен.

В заключение все же хочется указать на то, что бывший революционер и почти отцеубийца Николай Аблеухов появляется в последних строках эпилога к «Петербургу» следящим за полевыми работами загорелым детиной с лопатообразной бородой и в мужицком картузе. Его видят в церкви и – слышно – он читает философа Сковороду.

Вячеслав Иванов

В феврале текущего года Вячеславу Иванову исполнилось 70 лет[1*]. У нас, его друзей, свидетелей быстрого расцвета его своеобразного дарования, приговоренных ныне судьбою к бессильному созерцанию трагического усложнения жизни на путях страстного отрицания ненужных сложностей (на путях замены сложных чувств XIX века голыми инстинктами XX и сложных мыслей – упрощенными идеологиями), есть все основания вспомнить о нем как о самой многогранной, но одновременно и цельной фигуре русской символистской школы.

Для раскрытия верховной идеи России, заключающейся, по Достоевскому, в примирении всех идей, Вячеславу Иванову были отпущены исключительные таланты и силы. Природа щедро наградила его дарами поэта, философа и ученого. Долгие годы заграничных скитаний укрепили в нем его лингвистические способности и открыли ему доступ ко всем сокровищницам древних культур и ко всем глубинам образованности. Результат: единственное в своем роде сочетание и примирение славянофильства и западничества, язычества и христианства, философии и поэзии, филологии и музыки, архаики и публицистики.

Как почти все ведущие люди символистской школы, Вячеслав Иванов был награжден весьма своеобразной и необычайной внешностью. В лисьей шубе, с выбивающимися из-под меховой шапки космами длинных волос и небольшой рыжеватой бородкой, он зимой в извозчичьих санках мало чем отличался от сельского батюшки. Склоненный бледным, впоследствии бритым лицом, напоминающим лицо его учителя Моммзена, над лекторской кафедрой, он в длиннополом черном сюртуке являл собой законченный облик немецкого ученого середины прошлого века. Фрак явно превращал его в музыканта. Каждый, мельком взглянув на него, увидел бы в этом скрипаче или пианисте проникновеннейшего исполнителя Бетховена и Шумана. Возраста Вячеслав Иванов был всегда неопределенного. С одной стороны, в нем уже в годы наших частых встреч было нечто старившее его (maitre, maestro), с другой же – нечто изумительно юношеское. Эта личная безвозрастность подчеркивалась и углублялась в нем вневременностью его эпохального образа: было в нем нечто прелестно-старинное, нечто от портретов предков, но

одновременно и нечто явно надломленно-декадентское в том смысле, в котором это слово понималось эпохой рубежа.

Историки греческой культуры согласно утверждают, что вся она выросла из того творческого досуга, которым в богатеющей Греции располагали высшие слои общества. Шлегель, большой знаток античного искусства, любил полушутливо-полусерьезно повторять, что античная праздность — высшая форма божественной жизни. Русская жизнь «рубежа двух столетий» и «начала века» была в этом смысле подлинно античной. У всех людей, принадлежавших к высшему культурному слою, у писателей, поэтов, публицистов, профессоров, присяжных поверенных и артистов было очень много свободного времени. Ходить друг к другу в гости, вести бесконечные застольные беседы, заседать и публично дискутировать в философских обществах считалось таким же серьезным делом, как читать университетские лекции, выступать на судебных процессах и писать книги.

Несмотря на большое количество таившихся в ней опасностей, о которых недавно остро писал Ходасевич, русская довоенная жизнь была в иных отношениях исключительно здоровой. Значение выдающихся людей эпохи не определялось ни славой во французском смысле слова, ни успехом — в немецком. Творческий дух жил еще у себя дома: он не пах ни кровью, ни потом соревнования и не требовал освещения рекламным бенгальским огнем. Несмотря на демократические и социалистические устремления в политике, культура жила своей интимной аристократической жизнью и лишь в очень незначительной степени капиталом и рынком. По всем редакциям, аудиториям и гостиным ходили одни и те же люди, подлинные перипатетики, члены единой безуставной вольно-философской академии.

В этом мире, беспечно-праздном, но духовно напряженном, Вячеслав Иванов играл видную роль. В его петербургской, а позднее московской квартире всегда собиралось великое число самого разнообразного народа и бесконечно длилась, сквозь дни и ночи, постоянно менявшая своей предмет, но никогда не покидавшая своей верховной темы беседа. Более симпозионального человека, чем Вячеслав Иванов довоенной эпохи, мне никогда уже больше не приходилось встречать. Вспоминая неделю, которую мне, вероятно, в 1910 г., довелось прожить в гостях у Вячеслава Иванова, я прежде всего вспоминаю вдохновенного собеседника. В отличие от Андрея Белого, подобно огнедышащему вулкану извергавшего перед тобой свои мысли, и в отличие от тысячи блестящих русских спорщиков-говорунов, Вячеслав Иванов любил и умел слушать чужие мысли. В его любви к беседе — «Переписка из двух углов» является тому неоспоримым доказательством[2*] — было не столько при-

страстия к борьбе мнений, сколько любви к пиршественной игре духа. Даже и нападая на противника, Вячеслав Иванов никогда не переставал привлекать его к себе своею очаровательной любезностью. За духовной трапезой он порой, словно острыми приправами, угощал своего собеседника полемическими выпадами, но никогда не нарушал при этом чина насладительной беседы.

Все публичные и полупубличные выступления Вяч.Иванова, его лекции, дискуссионные речи, разборы только что прочитанных стихотворений и просто споры в кругу близких людей неизменно отличались своеобразным сочетанием глубокомыслия и блеска, эрудиции и импровизации, тяжеловесности и окрыленности. Таковы же и его книги («По звездам», «Борозды и межи», «Родное и вселенское»). При всей их учености они не научные трактаты, солидно построенные по всем правилам логики и методологии, а искусно и легко сплетенные венки из живых цветов дружественных бесед не только с современниками, но и с «вечными спутниками». Их обильные ссылки и цитаты не научный балласт, не подстрочно-профессорская бахрома, а образы живой и признательной любви к тем гениям человечества, без дружеского общения с которыми Вячеслав Иванов не мог бы прожить ни одного дня. Постоянно вспоминая на путях своих раздумий то Платона и Эсхила, то Данте и Шекспира, то Гёте и Ницше, Вячеслав Иванов вполне естественно, как бы по закону учтивой любезности, приветствовал их особыми архаизирующими интонациями своей речи, то эллинизирующими, то германизирующими жестами языка, тяготеющего в своей русской сущности к древнеславянской витиеватой тяжеловесности.

В связи со всем сказанным ясно, что теоретические работы Вячеслава Иванова (говорю исключительно о трех вышеназванных сборниках, оставляя в стороне его большой ученый труд о Дионисе и дионисийстве[3*]) носят характер не аналитический, а синтетический. Во всех них сверху падающий луч религиозно-философской мысли легко и естественно пронизывает все от искусства к политике ниспадающие планы современной культуры. О чем бы Вячеслав Иванов ни думал, он, как все представители религиозно-философской мысли русского символизма, всегда думает об одном и том же и одновременно обо всем сразу. Вместе с печальноликим Владимиром Соловьёвым, всю жизнь таинственно промолчавшим о самом главном за тюремной решеткой своих рационалистических построений, Вячеслав Иванов является одним из наиболее значительных провозвестников той новой «органической эпохи», которую мы ныне переживаем в уродливых формах всевозможных революционно-тоталитарных миросозерцаний[4*].

* * *

Все философские и эстетические размышления Вяч. Иванова определены, с одной стороны, христианством, а с другой – великой эллинскою мудростью. Эта единственная в русской культуре, если не считать Зелинского, живая и творческая близость Вяч. Иванова к истокам античной культуры, во многом роднящая его с Гёте, Гёльдерлином и Ницше, придает его культурно-философским и художественным исследованиям и исканиям совершенно особый тембр. Христианская тема звучит в них всегда как бы прикровенно, в тональности, мало чем напоминающей славянофильскую мысль. Даже и явно славянофильские построения приобретают вблизи античных алтарей и в окружении западноевропейских мудрецов какое-то иное выражение, какой-то особый загар южного солнца, не светящего над русской землей.

Большинство статей Вяч. Иванова посвящено разработке художественных, культурно-философских, а в эпоху войны – даже и политических вопросов. Постоянно думая над всеми этими темами как человек христианского сознания, Вячеслав Иванов никогда не писал статей определенно христианского богословского содержания. Исходная точка всех размышлений поэта – анализ своего собственного творчества. С самого начала своего позднего выступления в печати Вячеслав Иванов оказался в лагере символистов, поднявших знамя борьбы против иллюстративного натурализма, интеллигентской беллетристики с ее «материалистической социологией» и «нигилистической психологией». Но как ни велики заслуги Иванова в этой борьбе, не ею определится его место в истории русского художественного сознания. Гораздо важнее та концепция религиозно-реалистического символизма, которую Вяч. Иванов противопоставил концепции символизма идеалистического, являющегося, по его мнению, лишь утонченнейшей формой художественного натурализма. Чтобы понять лежащую в основе его эстетики разницу между религиозным и идеалистическим символизмом, необходимо уяснить себе сущность ивановского понимания символа.

Символ есть некий знак. Сущность знаменуемой этим знаком реальности не есть, однако, извечно статичная идея. Всякое односмысленное приравнение знака к идее грозило бы превращением таинственно-живого символа в элементарную иероглифику аллегорического искусства, в секретно-шифрованную тайнопись. Всякий символ есть всегда и неизбежно знак противоборства в знаменуемом им предмете. В этом творческий его динамизм. Так, например, образ змеи находится в очень сложных указующе-знаменующих от-

ношениях и к земле, и к воплощению, и к полу, и к смерти, и к познанию, и к искушению, и к посвящению. Но все эти знаменуемые в образе змеи и указуемые символом змеи реальности не являются, по учению Вячеслава Иванова, разрозненными, разобщенными моментами бытия, но как бы элементами единого космологического мифа религиозного, в смысле объединения в себе всех бытийственно-смысловых начал нашей жизни.

Из этой концепции символа вырастает у Вячеслава Иванова образ поэта-символиста, того уже духовному взору Соловьёва предносившегося художника-теурга, который не только лирой прославляет мир и его красоты, но своим религиозным постижением творчески оформляет народную душу и руководит народной судьбой.

Эта концепция, во многом явно утопическая, представляет собой во всех своих деталях целый кладезь премудрости, а потому и поныне еще величайшую ценность для наших непрекращающихся в эмиграции споров об отношении искусства к религии и политике и о задачах эмигрантского творчества. На первый взгляд она может показаться родственной идее того педагогически-милитантного искусства Ницше, на которое нынче часто ссылаются в Германии и которое в известном смысле лежит в основе всякой теории социального заказа. Такое сближение, конечно, в корне неверно. Теург Вячеслава Иванова не имеет ничего общего с художником-тираном Фридриха Ницше, мыслителя, в иных отношениях очень близкого вождю русского религиозного символизма. Думаю, что не будет ошибкой сказать, что разница между религиозно-знаменующим и идеалистически-преобразующим символизмом почти целиком совпадает с разницей между ивановским художником-теургом и ницшевским художником-тираном. Теург, по мнению творца религиозного символизма, не воспитатель и не преобразователь, приходящий в мир, чтобы переоценивать все ценности, разбить скрижали с устаревшими канонами искусства и навязать миру и творчеству свою личную «волю к власти». С точки зрения Вяч. Иванова, Ницше провозглашает не религиозный символизм, смиренно стремящийся к тому, чтобы помочь предвечной и единосущной истине-красоте озарить собой мир, а символизм волевой, заносчивый, идеалистический, стремящийся навязать Божьему миру свою преобразующую человечество форму. В то время как религиозный символизм, преображая мир выкликанием и высветлением заложенной в нем идеи, как бы возвращает его Богу, идеалистический отрывает мир от Бога, утверждает свою собственную власть над ним, создает свои собственные идеалы и даже своих собственных богов. Религиозный символизм – это обретение истины и преображение ее светом мира

и жизни, идеалистический – изобретение истины и преобразование мира согласно ее облику. Религиозный символизм – это утверждение и раскрытие предвечного бытия, идеалистический – защита неосуществимого идеала. Религиозный – трезвость и самопреодоление, идеалистический – утопия и самоутверждение.

Эта разница религиозного и идеалистического символизма не остается, конечно, в писаниях поэта-мыслителя мертвой схемой. Тонко, легко, но одновременно точно и уверенно связывает он свою теорию двух символизмов с анализом исторических эпох, эстетических стилей и отдельных художественных произведений. Кратко, но весьма пластично вскрывает Вячеслав Иванов, как еще в четвертом веке античный мир заменяет принцип религиозно-канонического, т.е. символического искусства идеалистическим принципом свободного творчества, как этот новый принцип, после оттеснения на задний план иерархически-религиозного искусства Средневековья, завоевывает (благодаря идеалистическому истолкованию Античности в эпоху Возрождения) все новые и более сильные позиции, как он предает Афродиту небесную Афродите земной и создает тем самым главенствующий в XIX веке канон «воплощенной красоты классицизма и парнасизма». Блестяще пользуясь задолго до Шпенглера методом «физиономики», Вячеслав Иванов раскрывает свою основную мысль о противоположности двух символизмов как в сфере музыки, так и театра, занимавших в его художественных медитациях всегда очень видное место, и заканчивает свои размышления подробным анализом бодлеровского творчества, на примере которого выясняет исключительную значительность проблемы религиозного символизма для современной культуры и современного искусства.

Особое очарование культурно-философских построений и культурно-морфологических описаний Вячеслава Иванова заключается не только в их глубокой учености, но и в необычайной живости, естественности и интимности ивановского общения с творцами и творениями отошедших столетий. При малейшем, самому поэту вряд ли заметном усилии памяти великое прошлое европейской культуры открывает перед ним, как перед своим любимейшим сыном, свои сокровищницы и радостно предлагает ему все, что только может понадобиться для подтверждения или украшения его собственных гаданий о смысле грядущих судеб человечества. Говоря о прошлом, Вяч. Иванов никогда не доцирует, как ученый гид, а всегда исповеднически проповедует открытые ему в прошлом истины. Не надо впадать в ошибку, в которую уже не раз впадали критики, внутренне чуждые духу ивановской мысли и стилю ивановской прозы. Несмотря на пышность и нарядность его сти-

листически барочной мысли и речи, он не заслуживает упрека в риторичности и неподлинности. Нельзя, конечно, не чувствовать некоторой искусственности и эффектности господствующего в статьях Вячеслава Иванова освещения; и все же это освещение внутреннее, а не внешнее, светопись духовного озарения, а не извне установленные прожекторы. Живая тревога о завтрашнем дне, звучащая во всех писаниях Иванова, является, как мне кажется, свидетельством правильности моей мысли. Уже в 1905 году Вячеслав Иванов произнес последнее слово своего анализа европейской культуры: «кризис индивидуализма», и первое – своего пророчествования: «органическая эпоха». Территорией восстановления в будущем органической эпохи Вячеславу Иванову представлялась Россия. Философия искусства переходила тем самым в философию истории.

Было бы весьма странным, если бы Вячеслав Иванов при его исторических знаниях и его склонности к анализу исторических корней современности не ощутил бы и нигде не отметил своего критического отношения к немецкой романтике и к ее русскому варианту, раннему славянофильству. Большой знаток романтической эпохи и мыслитель, испытавший на себе еще в юности плодотворное влияние Владимира Соловьёва, упорно боровшегося с реакционным утопизмом ранних славянофилов, Вячеслав Иванов не мог не чувствовать основного греха всякого романтизма, его как бы вспять обращенного пророчества. В этом пункте он и попытался отмежеваться от него. Романтизм принадлежит, по мнению Иванова, к силам, стремящимся повернуть колесо истории обратно, религиозный же символизм – к силам не реакционного, а мессианского пафоса. Романтизм – это тоска по неосуществимому, религиозный символизм – по неосуществленному. Романтизм – это odium fati[5*]; религиозный символизм – amor fati[6*]. Романтизм всегда находится в ссоре с исторической действительностью; религиозный символизм – в трагическом союзе с нею. Чудо для романтического миросозерцания – некое «pium desiderium»[7*]; для религиозного символизма чудо есть постулат. Для романтики золотой век лежит в прошлом; для пророческого пафоса религиозного символизма – в будущем, причем под пророчеством надо, конечно, понимать не астрономически точное предсказание, а некий творческий почин в направлении неизбежно грядущих событий.

Хотя в задачу этой статьи и не входит спор с создателем и вождем религиозного символизма, я не могу не отметить, что, несмотря на правильно и блестяще сформулированную противоположность пророческого служения будущему и романтического погружения в прошлое, в построениях Вячеслава Иванова все же остается весьма

много романтически-утопических черт, с особой силой проявившихся в последнем сборнике статей поэта («Родное и вселенское»). Обращенность романтизма к прошлому является в последнем счете результатом неправильного анализа настоящего. Главный грех романтизма – это отсутствие трезвого взгляда на текущий исторический день и невозможность отделить в нем неизбежно грядущее от мечтам предносящегося. С этой точки зрения, Вячеслав Иванов эпохи символизма представляется мне (быть может, и ему самому?) типичным романтиком.

Но вернемся к главному тезису Вячеслава Иванова, к его убеждению, что наступает новая органическая эпоха. Защищать в расцвете индивидуалистической культуры начала XX века мысль о конце индивидуализма было делом парадоксальным и нелегким. Все сказанное Вячеславом Ивановым по этому вопросу отличается большою тонкостью и изощренностью мысли, пытающейся вскрыть сверхиндивидуалистический смысл всех наиболее ярких явлений индивидуалистической культуры. Так, даже учение Ницше, этого крайнего ненавистника толп, масс, демократий и церквей, т.е. всех форм коллективизма и соборности, превращается под пером Вячеслава Иванова в свидетельство о конце индивидуалистической эпохи. В доказательство правильности такой своей интерпретации последнего властителя дум Европы Вячеслав Иванов выдвигает религиозно-пророческий пафос идеи сверхчеловека, преодолевающий характерную, по мнению Иванова, связанность всякого типичного индивидуализма с отрицанием потусторонней вечности и заботы о завтрашнем дне. Нет сомнения, что такая интерпретация философии Ницше, идущая, безусловно, вразрез с прямым смыслом его бескрыло-позитивистических социологических концепций, в последнем счете все же правильна, ибо Ницше, безусловно, принадлежит к философам, жизнь и страдание которых, по крайней мере, в той же степени существенны для их философии, как и их отвлеченные построения. Последняя работа о Ницше, принадлежащая перу профессора Ясперса, виднейшего представителя так называемой экзистенциальной философии, вполне подтверждает русское понимание Ницше как трагического певца трансцендентности. О том же, что индивидуалист Ницше оказался предтечей и духовным прародителем величайших массовых движений двадцатого века, говорить не приходится: и фашизм, и национал-социализм постоянно сами подчеркивают свою связь с автором «Заратустры».

Еще интереснее и парадоксальнее ивановская интерпретация того типичного для начала века явления, которое можно назвать культом переживаний. Казалось бы, что этот культ, говоря языком

эпохи, быстролетных и судьбоносных мигов не может быть понят иначе, как последнее слово занятой собой, т.е. индивидуалистически настроенной личности. Но и этому переживанию Вячеслав Иванов придает иной, по отношению к грядущей органической эпохе снова профетический смысл. По его мнению, сила старого индивидуализма заключается в законченности, замкнутости и слепости личности. Человек же XX столетия взволнованно открыт навстречу будущему. Подлинный индивидуализм разборчив, односторонен и аристократичен. Человек же XX столетия мучим желанием зараз исполниться всем. Да, он ловит миги жизни. Но миг современного человека – «брат вечности». Как и вечность, он смотрит на мир взором испытующей глубины; как и вечность, он метафизичен. Боясь и трепеща воплощения, этого подлинного утверждения индивидуализма, XIX век является, таким образом, мостом к универсалистической эпохе, которая будет жить не во имя самодовлеющей личности, а во славу соборности, вечности и «хорового начала».

Поэты – такова вера Вячеслава Иванова – являются предвестниками грядущей эпохи. Беглый взгляд на историю западноевропейской литературы подтверждает эту веру. Индивидуализм Фауста и аристократизм Вильгельма Мейстера завершаются призывом к общему делу. То героическое уединение и даже одиночество человека, певцами которого были Сервантес и Шекспир, разрешается у Шиллера в дифирамбически-хоровую стихию духовной свободы. В девятой симфонии Бетховена агония замкнутой в себе и одиноко страдающей личности перерождается в симфонический восторг соборности и вселенскости. Столетие эпоса отзвучало. Кто не в силах подчинить себя хоровому началу, пусть закроет лицо руками и молча отойдет в сторону. Его удел – смерть, ибо в индивидуалистической отрешенности жить дальше невозможно. Эти мысли Вячеслава Иванова осуществились – правда, в весьма злой, дьявольской перелицовке – гораздо быстрее, чем кто-либо из нас мог думать.

Все до сих пор сказанное ни в какой мере и степени не исчерпывает, конечно, богатого мыслями учения Вячеслава Иванова о религиозном символизме. От его лишь слабо освещенного мною средоточия во все стороны тянутся нити к более периферийным, но не менее интересным вопросам. В ряде статей Вячеславом Ивановым развиваются очень интересные, одним своим концом упирающиеся в религиозную философию, другим – в социологию, эстетические теории. К таким теориям принадлежит, например, теория, взаимоотношения «лица, манеры и стиля» в творчестве поэта или теория нового театра без рампы как театра действенной встречи Бога со своим народом. Внимательный читатель не пройдет также мимо

размышлений поэта о подготовляющемся перерождении интимного искусства буржуазно-индивидуалистической эпохи в келейно-монашеское творчество.

На том основании, что Вячеслав Иванов в своих писаниях всегда отводит большое место народу, народности и соборно-хоровому началу, его не раз пытались причислить к неонародникам или неославянофилам. Вячеслав Иванов против этого неоднократно протестовал. И действительно, надо признать, что как поэзия, так и философия Вячеслава Иванова представляют собой совсем другую духовно-душевную ткань, чем писания Киреевских, Хомякова, не говоря уже о более поздних народниках политического толка. В творчестве Вячеслава Иванова совсем нет той тяжелой плотяной и бытовой стихии, которая характерна для барски-помещичьей мысли славянофилов, и еще меньше той политической взволнованности, без которой немыслимо народничество. Если он по историософскому содержанию своих взглядов и близок славянофилам, то по глубине своих связей с европейской культурой, по своему чувству формы и меры он не только русский западник, но и человек Запада. Когда Вячеслав Иванов произносит слово «соборность», то никому никогда не представится собор на какой-нибудь «дворянской площади» уездного города. Когда он говорит «хоровое начало», никому не вспомнится хоровод над рекой, скорее уж хор античной трагедии. Конечно, он мыслит народную стихию как основу мифотворчества искусства, но народ его искусства не есть этнографически-историческая реальность. Народная душа, защищаемая Вячеславом Ивановым, есть ответственный перед Богом за судьбы своего народа ангел, подобный ангелам церквей в Откровении Иоанна. Народное искусство Вячеслава Иванова – это искусство Данте, Достоевского, Гёте или Клейста, это высокое искусство истолкования и даже создания народной души, не имеющее ничего общего с психологически-социологическими изображениями народной жизни или с требованием, чтобы искусство было доступно народному пониманию.

Таким пониманием народа и народной души объясняется и характер ивановского патриотизма. Согласно учению Владимира Соловьёва, праведен лишь тот патриотизм, который озабочен не внешней мощью своего народа, а его внутренней, нравственно-религиозной силой. Народ должен расти и крепнуть не в борьбе за свое «место под солнцем», а в борьбе за осуществление своего нравственного долга и тем самым своего духовного облика. Национальность, т.е. народная индивидуальность, определяется в полном согласии с учением Соловьёва как самим Богом возложенная на каждый народ особая задача служения единой и всенародной истине.

Национализм, или национальный эгоизм, есть отказ от этого соборного служения, расхищение духовной силы народа и предательство национального лица. Национализм есть, таким образом, тяжелое заболевание нации, часто ведущее к духовной и творческой смерти народа. Осуществление религиозно-нравственной национальной задачи посильно, – это очень интересный оборот теории Вячеслава Иванова, – конечно, лишь внутренне объединенным народам. Развитие этой мысли приводит Вячеслава Иванова к весьма своеобразному и спорному пониманию внутренней сущности русского культурного и политического нигилизма, представляющего собой, по его мнению, не простую политическую теорию, а нечто гораздо более сложное. Поэту-символисту в нем прежде всего слышится желание привилегированных слоев общества отринуть все, что не есть удел всех, чтобы в жертвенной богоугодной наготе слиться с народом. Статья о Толстом с особой тщательностью разрабатывает эту русскую тему обесценивания, а не переоценивания всех ценностей.

* * *

И ученым, и философом, и публицистом Вячеслав Иванов, конечно, никогда не был: большие, творческие люди не состоят из суммы дарований. Как все поэты, так и Вячеслав Иванов родился поэтом со своим весьма, правда, необычайным духовным складом и совершенно особенным голосом. Человек, пришедший в русскую культуру начала XX века откуда-то издали, принесший в нее неисчислимое обилие путевых воспоминаний, человек изощренного сознания, с душой многоголосой, как орган, Вячеслав Иванов не мог, конечно, стать бесхитростным поэтом-певцом, тем очеловеченным соловьем, в котором люди определенного склада все еще продолжают видеть прообраз подлинного поэта. Касаюсь этого вопроса лишь потому, что мне не раз приходилось слышать, что изумительный мастер стиха, Вяч. Иванов, в сущности, все же не поэт, что его глубокомысленные непроницаемо-темные стихи представляют собой скорее некую словесную иероглифику, чем подлинную поэзию.

Споры на эту тему вряд ли возможны и потому малоцелесообразны. Конечно, Вячеслав Иванов не повторил бы брюсовских слов:

Быть может, всё в жизни лишь средство
Для ярко-певучих стихов,
И ты с беспечального детства
Ищи сочетания слов[8*].

Конечно, он не такой типичный только поэт, как Бальмонт. Но кто об этом пожалеет? Не таков он и как Андрей Белый. Нет спору: и Белый не только всецело поэт, и в нем много думы, культуры и сложности, но все же он непосредственнее и безыскусственнее Вячеслава Иванова. При всей его человеческой изощренности и декадентской изломанности, в Белом есть нечто первично-гениальное в смысле шеллинговского определения гения как личности, творящей с необходимостью природы. Его лучшие стихи жгут и обжигают, хлещут и захлестывают душу. Сквозь все разнообразные метры знатока и исследователя метрических систем у него часто слышны почти безумные космические перворитмы. Импровизационные силы словотворчества Белого единственны. В «Первом свидании», например, ощущается возможность бесконечного версификационного крещендо, какая-то словесная хлыстовщина, перехватывающая дух. Всего этого у Вячеслава Иванова нет. Поэзия его гораздо аполлиничнее дионисийской поэзии Белого. Но зачем сравнивать несравнимое? А кроме того, если уж сравнивать, то надо признать и то, что в поэзии Вячеслава Иванова нет и тех роковых провалов чувства вкуса и даже мастерства, которые так мучительны у Белого.

Есть, впрочем, в семье поэтов-символистов одно имя, упоминание которого не только возможно, но даже и необходимо для выяснения внутреннего соотношения между ними. Это имя несравненного Блока.

Не может быть спора – только об Александре Блоке можно сказать, что он был поэтом, – и к этому ничего больше не прибавлять. Только в применении к нему слово «поэт» обретает свое первичное значение и одновременно исполняется каким-то новым смыслом. Поэт Блок звучит более древне, канонично и веще, чем поэт Белый или поэт Вячеслав Иванов. Читая Блока, мы, люди его эпохи, даже и ушедшие далеко от него, чувствуем, что в свое время он был нашим глашатаем. Если афоризм Белого «человек – это чело века» вообще применим к кому-нибудь, то прежде всего, конечно, к Александру Блоку. Блок, действительно, был челом нашего, правда, весьма краткого, века. Не мыслитель, как Иванов и Белый, и совсем не идеолог, он все же был властителем дум. Человек, чуть ли не всю жизнь промаявшийся в том же самом гиблом месте, которое, как омут, затянуло Аполлона Григорьева, и поэт, стихи которого были определены как «канонизация цыганского романса», он для России начала века все же был тем, что некогда называлось общественной совестью эпохи. Думаю, что и столь несвоевременно и неуместно названное в заключении «Двенадцати» имя Иисуса Христа окажется через несколько десятков лет не

всуе названным. Быть может, эта роковая ошибка Блока – в каком-то особом смысле, раскрыть который я сейчас не могу, – окажется не ошибкой, а пророческой дальнозоркостью, за которую он заплатил глухотой поэта и своей преждевременной смертью.

Переходя от Белого и Блока к Вячеславу Иванову, мы переходим в совсем иной и совершенно особый мир. Этот мир цветет не на материке русской поэзии, а на каком-то острове. Небо, пейзаж, растительность этого острова экзотичны. Не будь Россия через Византию связана с Грецией и не принадлежи южно-тропический Крым и Кавказ к телу России, экзотику ивановской поэзии было бы трудно связать с Петербургом и Москвой, в которых он раскрылся как поэт. На фоне северного неба непредставляемы пинии и кипарисы. Среди берез, рябин и елей как-то не видятся взору алтари греческих богов, игрища эротов и фавнов, не слышатся вечерние флейты, не чувствуется грусть Цереры и весь тот античный мир, который живет в поэзии Иванова не в качестве литературных аллегорий и мраморных фигур ложноклассической эпохи, а во всей своей подлинности, первичности и первозданности.

Мне кажется, что, будучи христианским философом, Вячеслав Иванов как поэт потому так абсолютно просто, легко и естественно живет в мире Античности, что непосредственно ощущает этот мир как бы вторым, ему лично особенно близким Ветхим Заветом христианства. Связь поэзии Вячеслава Иванова с античным миром выражается не только в оживлении образов древних богов и мифов, но и в пристрастии к античным и возрожденческим размерам, что зачастую придает его стихам своеобразно-торжественный и для неискушенного уха весьма необычный характер. Эта торжественная тяжеловесность ивановских стихов усугубляется еще их глубокомысленной философичностью. Конечно, Бог создал Вячеслава Иванова настоящим поэтом, но он создал его в одну из своих глубокозадумчивых, философских минут.

Надо признать, что путь Вячеслава Иванова как поэта есть редкое в наше время явление непрерывного восхождения и совершенствования. Amor, друг и вожатый поэта, возводил и его, как Петрарку, «di pensier in pensier, di monte in monte»[9*]. В ранних стихотворениях 1903 г. художественная форма еще не осиливает эмоционального и идейного содержания духовного мира поэта. Стихотворения этого периода нередко страдают некоторой риторичностью и чрезмерной орнаментальной сложностью. Но в сборнике «Cor ardens» (1905–1911 гг.) художественная форма, идейное содержание поэзии и личное переживание поэта являют собой (имею прежде всего в виду сонеты и канцоны второй части «Любви и смерти») уже

полное, хотя, быть может, все еще непривычно пышное и торжественное единство. Еще не напечатанная поэма «Человек»[10*], по поводу которой среди поэтов и любителей поэзии, вероятно, будет много споров, представляется мне лично большим шагом вперед по пути внутреннего роста поэта. Она, бесспорно, много труднее всего, что было раньше написано Вячеславом Ивановым. Можно заранее сказать, что найдется не много людей, которые до конца прочтут, перечтут и действительно освоят эти 1350 строк, развертывающих перед читателем весьма сложное и глубокомысленное интуитивно-спекулятивное миросозерцание поэта. Эта сложность, однако, ничего не говорит против исключительной художественной цельности «Человека». Осилив теоретическое содержание поэмы, т.е. ознакомившись с ее предметом (требование, к слову сказать, самое естественное, так как, не отличая соловья от вороны и розы от лопуха, невозможно понять и самого элементарного стихотворения Фета), нельзя не почувствовать, что «Человек» много совершеннее более ранних стихов поэта. В нем совсем нет прежней риторики, всегда опасных орнаментальных украшений. Поэма говорит о самых сложных тайнах нашего бытия и сознания, но она говорит о них с простотой, доступной лишь подлинному вдохновению и вполне зрелому мастерству.

Последние дошедшие до нас стихи Вячеслава Иванова – «Римские сонеты» – отделены от поэмы «Человек» страшными годами русской революции. О том, как он ее пережил и духовно осилил, поэт рассказал очень кратко, но и вполне исчерпывающе в письме к Charles de Bos, представляющем собою послесловие к «Переписке из двух углов». Характеристика буржуазного мира дана в этом письме с такой страстностью и с таким гневом, что его заключительные слова: «Воистину, если бы я мог отступиться от Бога, то никакая тоска по прошлому не могла бы меня отделить от дервишей поставленной на голову универсальной религии» – не кажутся ни парадоксальными, ни неожиданными. Но отступиться от Бога теоретик религиозного символизма и провозвестник новой органической эпохи, конечно, не мог. На основной вопрос русской революции, этого прообраза грядущих мировых событий, «с Богом ли ты или против Него?» Вячеслав Иванов твердо ответил: «с Богом».

И тут в его душе властно прозвучал старый, – еще со времен юношеского общения с Владимиром Соловьёвым, «большим и святым человеком», – знакомый призыв к единению всех христиан в лоне римско-католической Церкви:

Вновь, арок древних верный пилигрим,
В мой поздний час вечерним «Ave Roma»
Приветствую, как свод родного дома,
Тебя, скитаний пристань, вечный Рим.

Мы Трою предков пламени дарим;
Дробятся оси колесниц меж грома
И фурий мирового ипподрома:
Ты, царь путей, глядишь, как мы горим.

И ты пылал и восставал из пепла,
И памятливая голубизна
Твоих небес глубоких не ослепла.

И помнит, в ласке золотого сна,
Твой вратарь кипарис, как Троя крепла,
Когда лежала Троя сожжена[11*].

Вячеслав Иванов не первый мыслитель и не первый поэт, для которого вечный Рим стал пристанью скитаний; их было много. Но не для многих из них духовный возврат в Рим был одновременно и восходом на вершину их творчества. Тайну нового расцвета поэтического дара Иванова под сводами «Родного дома» сейчас еще не время разгадывать. Тем не менее невольно задумываешься над тем, что в «Cor ardens» поэт с благодарностью вспоминает о римском Колизее, впервые напоившем его диким хмелем свободы и благословившем этот хмель. Дионисийская тема ранних стихов Иванова, тема предвечного хаоса в лоне природы и в глубине человеческого сердца, вакхическая тема «размыкающих душу подземных флейт» явно связана с Римом. Быть может, в этом двойном значении Рима для поэта Иванова, в изначальной раздвоенности души поэта между Римом Колизея и Римом купола Святого Петра надо искать объяснение тому, почему «Римские сонеты», воспевающие успокоение поэта в Риме, волнуют нас юношеской силой таланта и совершеннейшей красотой. Как знать, если бы место отрешения, в гётевском смысле этого слова, не было бы одновременно и местом поклонения прошлому, возникли ли бы тогда из искуса длительного ивановского молчания столь совершенные стихи, какими являются «Римские сонеты»?

* * *

Возвращаясь мысленно к годам наших частых встреч с Вячеславом Ивановым, а тем самым к духовной жизни и быту довоенной Рос-

сии, мы, после всего пережитого и передуманного нами, не можем не видеть, что духовная элита тех лет жила и творила в какой-то искусственной атмосфере. Вершины, на которых протекала в то время наша жизнь, оказались, к несчастью, не горными массивами, прочно поднимающимися с земли, а плавучими облаками в романтическом небе. В мыслях той эпохи было много выдумки, в чувствах – экзальтации, в историософских построениях будущего – много отвлеченного конструктивизма. Все гадали по звездам и не верили картам и компасам. Всей эпохе не хватало суровости, предметности и трезвости. Так как за все это заплачено очень дорого, то увеличивать список грехов, пожалуй, не надо. Это можно спокойно предоставить нынешним врагам того блестящего возрождения русской культуры, которое было сорвано войной и революцией. Искренне каясь в своих грехах перед лицом Истины, мы, участники и свидетели духовного роста довоенной России, должны этим врагам (большевикам-марксистам, отрицающим дух, либералам-позитивистам, для которых дух религиозной философии и символического искусства всегда был не духом, а смрадом, и жестоковыйным церковникам, боящимся свободного цветения духа) твердо сказать, что и на социологически радикально перепаханной почве завтрашней России культурный расцвет начинается с воскрешения тех проблем и идей, над которыми думали и страдали люди символизма. В конце концов, ведь и Вячеслав Иванов оказался во многом вполне прав.

Кризис западноевропейской культуры, кризис индивидуализма, поворот к коллективистической культуре в форме устремления к новой органической эпохе, ведущая роль России в этом новом историческом процессе, возрождение религиозного взгляда на судьбы человечества – разве все это не вполне точные слова о нашем времени? Весьма точные. Ошибся Вячеслав Иванов, как впрочем, и все, что шли с ним рука об руку, только в одном: в недооценке силы того зла, которое все его пророчества о грядущем исказило в кривом зеркале русского и мирового большевизма.

Повторяю, отказ от утопизма и иллюзионизма, отказ от беспочвенных гаданий, мечтаний и конструкций, безусловно, является ныне верховной религиозно-этической нормой социального творчества. Тем не менее упование Вячеслава Иванова, что

...Железным поколеньям
Взойдет на смену кроткий сев.
Уступит и титана гнев
Младенческим богоявленьям...[12*]

остается по-прежнему и навсегда в силе.

Борису Константиновичу Зайцеву – к его восьмидесятилетию

Всякий подлинный писатель, писатель от рождения и по призванию, отличается от пишущего и пописывающего рассказы, романы и статьи дилетанта тем, что его можно сразу же узнать по тому особенному воздуху, которым дышат его строки и который мы вдыхаем, читая его. Б.К. Зайцев большой, настоящий писатель, потому что все его вещи исполнены своей особой атмосферы и написаны особым почерком. Было бы, однако, неверно говорить, что почерк Зайцева во всех вещах один и тот же. Почерки «Голубой звезды», «Улицы Святого Николая», «Анны» и «Древа жизни» весьма различны: все они явно зайцевские, но Зайцев являет себя в них весьма по-разному. Если бы это было не так, зайцевский стиль давно превратился бы в манеру. В превращении стиля в манеру еще Гёте усматривал смерть искусства.

Для стиля Зайцева характерен задумчивый подернутый грустью лиризм. Зайцевская печаль всегда медитативна. Эти свойства Зайцева усиливаются по мере приближения описываемого сюжета к России. Лиризму не свойственны размашистые жесты и внезапные удары голоса. В лиризме Зайцева больше вздоха, чем стона. Печаль его светла.

Природа лиризма родственна природе музыки. «Голубая звезда» и «Дом в Пасси» исполнены зайцевской музыки. С этой музыкой связана и степень пластичности выведенных им персонажей. Они очень видны, очень пластичны, как в психологическом, так и в социологическом смысле. Но они пластичны пластичностью барельефа, а не скульптуры. Они как бы проплывают перед читателем, но не останавливаются перед ним. Они не скульптурны. Их нельзя обойти кругом. В искусстве Зайцева, взятом в целом, нет толстовского начала. Но это не недостаток его творчества, а его особенность, связанная прежде всего с религиозной настроенностью его души. Двухмерное изображение Алексея Божьего человека на иконе вполне естественно, но Божий человек, трехмерно высеченный из мрамора, уже проблематичен.

Особенной взвихренной музыкой исполнена «Улица Святого Николая». Короткие предложения, все главные, придаточных нет,

несутся с быстротой предгрозовых туч: «Страшный час, час грозный – смертный час – призыв». Но эта взволнованная революцией музыка исполнена, что, может быть, не каждый сразу заметит, чуть ли не в каждой фразе молниеносными анализами октябрьских дней. Даны и партии, и отдельные люди. Слышен бокальный звон предреволюционных либеральных банкетов в «Праге», но и тяжелый шаг командора подходящей революции.

Зайцева очень часто называют акварелистом. Это определение верно как характеристика общего фона зайцевского творчества. Но вот «Анна», – одна из лучших, написанных Зайцевым, но, быть может, не типичных зайцевских вещей, – очень далека от акварели. Это уже настоящая масляная техника. В этой повести первых революционных лет все образы трехмерны; они не реют в воздухе, но тяжело оседают к земле. Латыш-фермер, честная докторша, от которой пахнет гуманизмом и йодоформом, горячая русская девушка Анна – все эти образы исполнены стереоскопической пластичности. Сцена, в которой Марта с Анной режут свиней, чтобы они не достались советам, написана так, что сквозь нее видно, как большевики убивают людей. Второй такой вещи у Зайцева нет, но ее отголоски есть в других рассказах того же периода.

«Тишина», «Древо жизни» – это возврат Зайцева на свою исконную духовную родину, возврат в предреволюционную Россию, в близкую Зайцеву с юных лет греко-латинскую Европу и в православную церковь. Триединому образу этого мира, как он раскрывается не только в беллетристических произведениях Зайцева, но прежде всего в «Афоне», в книге об Италии и в его трех монографиях о Жуковском, Тургеневе и Чехове, и посвящена, в качестве привета Зайцеву к его восьмидесятилетию, моя статья.

* * *

Когда Глеб, как Б.К. Зайцев именует себя в своем автобиографическом романе «Путешествие Глеба», после тяжелой болезни в 1922 г. уезжал за границу, он, вероятно, надеялся, что еще вернется, как надеялись и мы, осенью того же года административно высланные писатели и ученые. Мечты всех нас не сбылись и утешать себя надеждой, что они еще сбудутся, больше не приходится. Но все же есть у нас свое эмигрантское утешение, которое я благодарно почувствовал, перечитывая наиболее любимые мною произведения Бориса Константиновича. Большевистская власть изгнала Зайцева за пределы родины, но родина, породившая и выпестовавшая его, ушла с ним на чужбину и на чужбине явила ему свое «заботой отуманенное прекрасное лицо».

«Эмиграция, – пишет Зайцев, – дала созерцать издали Россию, вначале трагическую, революционную, потом более ясную и покойную – давнюю, теперь легендарную Россию моего детства и юности. А еще далее в глубь времен – Россию “святой Руси”, которую без страдания революции, может быть, и не увидел бы никогда».

«Святая Русь» – термин славянофилов, еще в большей степени термин Достоевского, но у Зайцева он значит нечто иное. В зайцевском патриотизме нет ни политического империализма, ни вероисповеднического шовинизма, ни пренебрежительного отношения к Европе. Его патриотизм носит чисто эротический характер, в нем нет ничего кроме глубокой любви к России, даже нежной влюбленности в нее, тихую, ласковую, скромную и богоисполненную душу русской природы, которую Зайцев описывает отнюдь не как «передвижник»-реалист, но с явным налетом творческой стилизации. То, что он говорит о русском яблоневом саде, распространимо на всю русскую природу. Вся Россия для Зайцева – некий «скромный рай». Метель у него не просто метель, а некое «белое действо». Ока впадает у него не в Волгу, а в вечность, жеребенок на холме – не просто жеребенок, а призрак. «Орион», «Сириус», «голубая звезда Вега» вечно сияют у Зайцева над скромной нищетою русской земли, удостаивая ее и украшая за ее тишину.

Особенность зайцевских описаний природы в том, что, несмотря на их чуждую Чехову тронутость «символическими ознаменованиями», они никогда не теряют своей простоты и естественности и не приобретают патетического или хотя бы только возвышенного характера. Вот завязло колесо телеги в непролазной русской грязи, застрял на этом колесе и глаз писателя, и он восклицает, даже с каким-то особым лирическим волнением: «Что же поделаешь! Это родина, Россия!» Так восклицает, что невольно и сам подумаешь: не дай Бог начать у нас прокладывать шоссе или строить вместо задумчивых паромов железнодорожные мосты через реку. Тогда все пропадет.

Редкая среди русских писателей начала века встреча близкого Чехову импрессионистического реализма с явно символистическими моментами указывает на то место, которое Зайцев сразу же занял среди близких ему писателей.

Хотя Зайцев, как он рассказывает в заметке «Молодость в России», принадлежал к московской группе писателей-реалистов, генеральный штаб которой находился в горьковском издательстве «Знание», он с ними имел мало общего, хотя в молодости и отдал обязательную дань революционным увлечениям. Подобные черной молнии буревестники никогда не носились над его творчеством;

в своих романах он никогда не занимался социальными анализами политической и экономической отсталости России, очень отличаясь в этом отношении от Горького, Шмелёва, Куприна, Юшкевича и многих других. Стоя политически на правом фланге этих писателей-общественников, он, однако, как сам отмечает, вместе с Леонидом Андреевым представлял собою «левое модернистическое крыло», как стилистически, так и миросозерцательно очень еще далекое от символизма, но все же чем-то с ним перекликающееся. Сближая себя с Андреевым, Зайцев сближает Андреева с Александром Блоком.

«На самых верхах культуры, – пишет он, – Блок, может быть, выражал уже роковую трещину, которую простодушнее и провинциальнее выражал Леонид Андреев: все-таки они друг к другу тяготели, что-то у них было общее».

Это общее, соединявшее Блока, Андреева и Зайцева, было, как мне кажется, не столько ощущение «роковой трещины», которую чувствовали и все социалистические буревестники, сколько чувство наличия в жизни и прежде всего в истории некоей сверхисторической реальности. Блоку это чувство подсказало образ Христа во главе красноармейцев:

> В белом венчике из роз –
> Впереди – Исус Христос[1*].

На этот образ (из дневника Блока мы знаем, что появление Христа к концу поэмы для самого Блока было неожиданно и неприятно и что он долго ждал, чтобы Христос ушел из поэмы, чего тот, однако, не сделал) напала в свое время почти вся антикоммунистическая Россия, но вряд ли с достаточным основанием. Признавая, что без революции он, быть может, никогда не почувствовал бы святой Руси, Зайцев в сущности довольно близко подходит к вере Блока, что революция в своих бессознательных глубинах чем-то связана со Христом. Надо только, как правильно пишет Л. Ржевский, рассматривать «Двенадцать» не как поэтический репортаж, а как символ еще далекого грядущего возрождения. Лично мне думается, что не только Блок цикла России и стихов об Италии, но даже Блок «Двенадцати» все же много ближе Зайцеву, чем Леонид Андреев, от которого Борис Константинович весьма отличается своим духовным аристократизмом или, скажем проще, культурой. Что у Андреева был талант и даже очень большой талант, отрицать нельзя; почти в каждой из его вещей найдется несколько изумительных страниц, но в целом его творчество – плод обяза-

тельной эпохальной наглости («Капитанская дочка надоела, как барышня с Тверского бульвара») и мучительной миросозерцательной изжоги, вызываемой «проклятыми вопросами» жизни, – производит тяжелое впечатление. Сплющенный Достоевским – карамазовским неприятием мира и защитой зла старцем Зосимой, – Андреев то вскинет кулаки отца Василия Фивейского против «несуществующего Бога», то провозгласит устами желторотого студента: «Стыдно быть хорошим»[2*]. Причислять Андреева к символистам, хотя бы в том приблизительном смысле, в каком это возможно по отношению к Зайцеву, нельзя. «Царь Голод», «Красный смех», «Жизнь человека» – все это отнюдь не видимые ознаменования вещей невидимых, а густо, размашисто, красочно, но часто и весьма аляповато написанные изображения того жизненного хаоса, в котором жил и которым мучился Андреев. С символизмом эти плакатные аллегории имеют мало общего. Не чувствуется за ними никаких далей, – ни исторических, ни культурных. Иногда, правда, мелькнут влияния Ницше, Шопенгауэра и более сильное Эдгара По, но все это так: «то флейта слышится, то будто фортепьяно», не больше.

Почти так же выгодно, как от Андреева, отличается Зайцев и от Шмелёва, которого патриотически настроенная церковная эмиграция в общем предпочитает Зайцеву. И тут дело опять-таки не в размерах таланта, а в различии духовных обликов обоих писателей. Открытый и выдвинутый Горьким Шмелёв сразу же, как и Андреев, занял левую позицию. Революцию он не только предвидел, но и с нетерпением ждал. Когда же она пришла не такой, какой она ему виделась, он, писатель крестьянского корня, со слепой страстностью восстал против нее. Оставаясь по темпераменту революционером, он стал ярым почвенником: патриотом и церковником. Но так как почва революции не терпит, то в его патриотизм и в его православие не могли не ворваться ложные ноты. Праведная любовь к родине-матери у него обернулась заносчивым шовинизмом и похвальбою славянской русской кровью, а православная вера – той чрезмерной эмоциональной душевностью, для которой евразийцы изобрели весьма красочный и точный термин «бытового исповедничества». Нет спору – картины бытового исповедничества написаны Шмелёвым с громадным талантом, горячо, искренне, ярко, но до мистически-духовного плана веры они едва ли возвышаются, – а ведь веровать можно только в дух, а не в быт.

Я подробнее остановился на реалистах-знаньевцах, Андрееве и Шмелёве, чтобы определить то место, которое Зайцев занимает в русской литературе. Я уже сказал, что за Андреевым не чувствуется ни дали истории, ни дали культуры. Его сумбурно-вдохновенное,

незадачливо-талантливое творчество – это фонтан, бьющий из собственного подземелья. То же самое можно сказать и о творчестве Шмелёва – оно тоже выросло на сочном подножном корму, – но никак не о Зайцеве. За ним стоит как даль истории, так и даль культуры. Имя этой двойной дали, завещанное ему родом его матери – Данте Аллигиэри. Этим величайшим поэтом своего времени (1265–1321), многосторонним ученым – богословом, философом, историком, литературоведом, – и приговоренным к смертной казни эмигрантом, Зайцев и как исследователь, и как переводчик с неустанным благоговением занимался всю свою жизнь.

В «Древе жизни» есть замечательные страницы о встрече Глеба с Данте. Психологически и художнически весьма интересно, что описание этой встречи Зайцев начинает словами: «Данте встретил Глеба», а не как было бы более естественно – «Глеб увидел памятник Данте».

«Данте стоял на каменном пьедестале в венке из лавра, всегда похожем на терновый венец... Данте был безглаголен... Глеб сидел, молчал и сам наполнялся безглагольною вечностью... Данте смутно белел в нескольких шагах – и в этой тишине вдруг сверху медленно, винтообразно, кружась в полете, несколько таинственно начало спускаться голубиное перо – маленькое и легкое, оно село на плечо Глеба. Оно было почти невесомо. Откуда пришло? Голуби спали... Глеб снял его в некоем волнении. Данте безмолвно стоял. Данте был совершенно безмолвен».

На следующее утро Глеб рассказал о случившемся жене и дочери и показал им перо, принятое женщинами не то как посвящение, не то как обещание помощи и охраны. Но чтобы никто не подумал, что и сам Зайцев мог придать спустившемуся к нему перу такое символическое значение, он к словам Элли «мы его всюду будем возить с собой и будем его любить» целомудренно прибавляет: «Элли любила такие штуки».

Надо ли говорить, что образ Данте неразрывно связан у Зайцева с образом Италии, его второй духовно-астральной родины. О ней он написал очень живую личную, проникновенную книгу, кончающуюся такими близкими всем, кто живал в Ассизи, словами:

«Смерть грозна и страшна везде для человека, но в Ассизи принимает очертания особые – как бы легкой радужной арки вечности».

Как глубоко ни любил Зайцев Данте и Италию, он, конечно, никогда не был русским западником, хотя бы уже потому, что любимый нашими западниками Запад был, если не считать русских католиков, порождением атеистического просвещения XVIII века. Но, как

было уже сказано, нельзя причислять Зайцева и к славянофилам. В нем две души: поклонник древней Эллады, он одновременно и исповедник византийского православия. Это творческое единодушие отнюдь не означает миросозерцательного двоедушия, как прекрасно показал в своей обстоятельной рецензии на «Афон» Федотов. Да, он прав. Зайцев действительно принес на Афон смиренную готовность принять, не рассуждая, открывшийся ему особый мир, но в то же время и зоркий взгляд, изощренный только что проплывшим перед ним волнующим образом Эллады и опытом давних итальянских странствий. Паломник Зайцев повествует о ночных службах, о бессонном, голодном трудовом подвиге Афона, аскетически суровом, как встарь. А художник запоминает очарование фракийской ночи, горизонты моря, ароматы жасминов и желтого дрока и ему сладко улавливать сквозь напевы заутрени звук мирской – дальний гудок парохода. После поэзии послушания, трудов и поклонов – вдруг перед фресками Панселино долго сдержанный возглас: «Гений есть вольность!». Нет преграды – все возможно, все дозволено.

До чего глубоко жило в Зайцеве это чувство свободы, доказывается тем, что свой «Афон», с его широко открытым видом на древнюю Элладу, он писал после работы над житием Сергия Радонежского (книга вышла в Париже в 1925 г.), потребовавшей от него тщательного изучения житийной литературы. Этот же святоотческий мир породил один из лучших рассказов Зайцева «Алексий – Божий человек», дальние – по духу – родственники которого постоянно встречаются в рассказах Зайцева.

* * *

Историки литературы очень любят исследовать вопросы о зависимости писателей друг от друга и о влиянии предшествующих на последующих. Мне лично эта литературоведческая традиция представляется малопродуктивной даже и с чисто научной точки зрения. То, что один писатель своим творчеством напоминает другого, очень часто объясняется не влиянием, не воздействием одного на другого, но сродством их душ, а потому и стилей. Стиль и душа неотрывно связаны друг с другом. Установление этих созвучий гораздо важнее, чем установление влияний. О том же, кто из русских писателей Зайцеву наиболее созвучен и за что им любим, он сам рассказал в своих трех монографиях о Жуковском, Тургеневе и Чехове.

Написаны все три монографии по-зайцевски. Не извне, а изнутри. С интуитивным проникновением в жизненные судьбы люби-

мых им авторов и с повышенным вниманием к религиозным темам их творчества; по отношению к Чехову это подчеркивание религиозной темы кажется на первый взгляд не вполне оправданным, но при более глубоком проникновении в зайцевское понимание Чехова оно все же убеждает. Очень важно и ценно в этих монографических работах Зайцева и то, что жизни писателей и развитие их творчества даны на тщательно изученном и прекрасно написанном фоне русской культурной и общественной жизни. Это прежде всего относится к Тургеневу и к Жуковскому. В меньшей степени – к Чехову. Но все же и за ним стоит фон нашего времени.

Считая Жуковского истоком русской поэзии, Зайцев не преувеличивает ни его художественного дара, ни числа его бесспорных творческих удач. Он лишь отмечает особенности его поэтического дарования: «легкозвонную певучесть» его голоса, «летучий сквозной строй» его стиха и «спиритуалистическую легкость» его поэзии. Восхваляет он его лишь указанием на то, что в Жуковском впервые раздались те звуки, что создали славу великого Пушкина. Жуковский, пишет Зайцев, русский Перуджино, через которого войдет, обгоняя и затемняя его, русский Рафаэль.

Тхоржевский в «Истории русской литературы» упрекает Зайцева в том, что он в своей «мастерской книге» о Жуковском стилизует поэта под святого. Упрек этот, мне кажется, неверен уже потому, что Зайцев многократно называет Жуковского романтиком. Романтизм же, не отделимый от той или иной формы религиозности, со святостью никак не соединим. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно попытаться назвать Серафима Саровского романтиком. А кроме того, Зайцев подчеркивает, что Жуковский – «скорее прожил жизнь около церкви, чем в церкви». «Церкви он несколько боялся, как бы стеснялся, духовенство знал мало... Его религиозность носила всегда очень личный характер»...

Одной из наиболее характерных черт этой личной религиозности Жуковского надо считать прирожденное целомудрие. «В 22 года никаких Лаис и Дорид пушкинской юности» и ни одной «Афродиты Пандемос, в поощряющих условиях крепостной распущенности». Характерна для Жуковского также его исключительная покорность судьбе и терпеливое несение ее привередливых решений. Долгие годы ждал он, что его далекая родственница, Маша Протасова, станет его женой, но умолить ее мать на согласие не смог. Когда Маша без большой любви вышла замуж за милого доброго профессора Дерптского университета Мойера, Жуковский и его светло и благодарно принял в свою душу. Был он и исключительно добр. Когда сестра Маши выходила замуж, он продал свое небольшое владение,

чтобы помочь бесприданнице. Освободил он и своих крестьян от крепостной зависимости.

Жуковский жил в очень бурное время – Французская революция, Отечественная война, декабрьское восстание, – и жил он в нем внешне весьма активно. Редактировал «Вестник Европы», участвовал в Бородинском сражении; попав в штаб Кутузова, писал приказы по воинской части; 32-х лет был приглашен ко двору, куда впоследствии переехал в качестве воспитателя наследника, будущего царя Александра II. Подолгу живал Жуковский и за границей. Встречался с Гоголем в Риме, с Тютчевым в Париже. Чувствовал себя всюду очень хорошо, как бы дома, но одновременно все же и странником, готовым в любой момент покинуть милую землю. «Всегда, с раннего детства, – подчеркивает Зайцев, – ощущал Жуковский остро бренность жизни». Всегда жило в нем сознание, что есть нечто сильнее смерти.

Вчитываясь в зайцевскую монографию, я не раз спрашивал себя, чем объяснить ту легкость и то благородство, с которыми Жуковский справлялся со своей в личном плане трудной, а в историческом плане даже и бурной жизнью. Никакими исключительными силами он не обладал: ни полновесной верой, ни лично выношенным глубоким миросозерцанием, ни гранитной, ни стальной <волей>, – а вот справлялся же! С пленительной «спиритуалистической легкостью», с сомнамбулической уверенностью вел он «по звездам» свой корабль к последней земной гавани, «откуда в таинственном благообразии и отчалил» к далеким берегам. Этим замечательно нарисованным образом Жуковского Зайцев много сказал и о себе.

* * *

«Жизнь Тургенева» – вещь не менее интересная и существенная, чем «Жуковский». Кто ее прочтет, узнает очень много точного, а, быть может, для себя и нового о духовной жизни России первой половины XIX века. Ее общественно-политический и культурный фон разработан, быть может, еще тщательнее, чем в монографии о Жуковском. В книге вряд ли отсутствует хотя бы только одно более или менее значительное имя тургеневской эпохи. Объясняется обилие выведенных Зайцевым в его «Тургеневе» лиц тем, что Тургенев подолгу живал за границей, в Германии, где учился в университете, в Италии, в Париже и Лондоне, всюду встречаясь с эмигрантами и легко врастая в среду западноевропейских писателей.

Само собой разумеется, что духовное становление Тургенева, рост его славы, достигшие своего апогея после выхода «Дворян-

ского гнезда», а в дальнейшем расхождение либерала-западника с революционным течением молодежи, нападки на «Отцов и детей» и «Новь», пушкинские торжества, чувство обиды на родину, одиночество, знаменитое «Довольно», так зло осмеянное Достоевским, воссозданы Зайцевым с увлекательной живостью и осмотрительной справедливостью, но не в этом значение книги. В ней важен и интересен не образ всем образованным людям известного Тургенева – западника, либерала, позитивиста и вдумчивого наблюдателя быстрых изменений в обществе, но иной, как бы ночной образ Тургенева с его страхами, страстями, печалями и причудами. Этот образ заинтересовал Зайцева в связи с его собственными проблемами, между прочим, как мне кажется, и с взаимоотношением благодатной любви и легкой смерти. Это значение ночного Тургенева для творчества Зайцева заставляет нас глубже вникнуть в его работу о нем.

В 1848 г., вращаясь в Париже в кругу Анненкова, Герценов, Тучковых, Тургенев производил странное впечатление, совсем не вяжущееся с его общественным обликом барина, западника и либерала. У Н.А. Тучковой он устраивал всякие «шутки»: просил позволения кричать петухом, влезал на подоконник и замечательно кукарекал, драпировался в мантию и разыгрывал сумасшедшего. Огромные серые глаза его сверкали, он изображал страшный гнев. Никого это не забавляло и никому от этого не было смешно, вероятно, всем было очень грустно. Наталья Александровна Герцен, которой тургеневские выходки были особенно не по душе, находила, что в нем чувствуется что-то холодное и неживое. Зайцев об этом прямо не говорит, но он все же между строками как будто указывает на то, что впечатление холодности и безжизненности Тургенев производил оттого, что в нем с ранних лет жил страх смерти.

Уже во время путешествия из Петербурга в Любек, когда на пароходе вспыхнул пожар, он, хотя положение было отнюдь не остро опасное, неистово кричал: «Не хочу умирать, спасите!» Только еще сорока лет от роду он, путешествуя по Италии, «упорно думал о смерти». Эти думы и страхи вызывали в нем жуткие галлюцинации. Беседуя за столом, он видел рядом со своим собеседником его скелет; еще страшнее, что иногда, очевидно не справляясь с собой, он совершал как будто совсем уже безумные поступки.

Живя в Париже в одинокой комнате, он как-то насмерть загрустил. Шторы в комнате раскрашены, разные фигуры изображены, узорные, очень пестрые. Он смотрит, смотрит, потом подымается, отрывает штору, делает из нее длинный колпак, аршина в полтора, становится в нем носом в угол и стоит. «Тоска стала проходить, ма-

ло-помалу водворился какой-то покой. Наконец, мне стало весело». Что все это значит? «Вот вам и голубоватые, “Записки охотника”», – восклицает Зайцев, заканчивая рассказ.

Изредка становиться в угол, спиной к миру, Тургенев, конечно, мог. Но нормально он жил, обернувшись к нему лицом. О том, как он себя чувствовал под конец жизни в мире, свидетельствует выписка из дневника 1877 г.:

«Полночь. Сижу за своим столом, а на душе у меня темнее темной ночи. Могила словно торопится поглотить меня; как мир какой-то пролетает день, пустой, бесцельный, безответный. Смотришь, опять вались в постель. Ни права жить, ни охоты нет: делать больше нечего. Нечего ожидать и нечего даже желать».

Эти потрясающие строки пишет отнюдь не смертельно больной Тургенев. Только год тому назад он виделся в России с баронессой Вревской, которой спустя год, т.е. в том же году, которым датирована выписка из дневника, писал: «С тех пор как я Вас встретил, я полюбил Вас дружески и в то же время имел неотступное желание обладать Вами». В 78-м году он торжествует на международном конгрессе в Париже, где, будучи избран вице-председателем, произносит свою известную речь о русской литературе: «Сто лет назад мы были вашими учениками, теперь вы нас принимаете, как своих». После парижского конгресса он едет в Россию, где дважды дружески гостит в Ясной Поляне. Во второй приезд вместе с Толстым, работающим над изложением своего евангелия, он ходит на тягу. «Почему, – прибавляет Зайцев, – мирных птиц, любовью влекомых, стреляли непротивленец Толстой и отдавший свою жизнь любви Тургенев, понять нельзя». В 1880 г. Тургенев участвует в открытии памятника Пушкину. Перечисляя все эти доказательства, что Тургенев, ждавший смерти, проявлял все же большую деятельность и испытывал лирические чувства, нельзя умолчать о его последнем увлечении Марией Гавриловной Савиной. В феврале он часто виделся с нею в Петербурге, а через некоторое время, встретив ее на вокзале в Мценске с букетом цветов, сел в поезд, чтобы проводить ее до Орла.

Баронесса Вревская и знаменитая актриса Савина – лишь два последних имени, в списке тех значительных русских женщин, которые любили Тургенева и как бы старались вернуть его на родину. За год до встречи Тургенева с Виардо в Тургенева страстно, вдохновенно, с налетом мистической религиозности влюбилась Татьяна Бакунина, сестра знаменитого анархокоммуниста. Тургенев сначала было откликнулся, но потом отошел. Двенадцать лет спустя он чуть было не женился на крестнице Жуковского, Ольге Александров-

не Тургеневой, девушке тихой и глубокой, душевно близкой Лизе Калитиной и Тане из «Дыма». Дело зашло так далеко, что Тургенев уже говорил со старым Аксаковым о возможности брака, но решительного шага в последнюю минуту все же убоялся.

В несколько другом, более сложном ключе протекали его отношения с графиней Ламберт. Накануне отъезда в Париж он писал ей:

«Ах, графиня, какая глупая вещь потребность в счастьи, когда веры в счастье уже нет». В следующем письме развивал ту же мысль: «Как оглянусь я на свою прошедшую жизнь, вижу, что я ничего больше не делал, как гонялся за глупостями. Дон Кихот, по крайней мере, верил в красоту своей Дульцинеи, а наши Дон Кихоты и видят, что их Дульцинея урод, а все бегут за нею». Так он и уехал, сознавая, что «лучше было бы не ехать, а быть может, продолжать свой утонченный роман с графиней».

Метафизики, психологи и поэты согласны в том, что любовь, которой живет человек, глубоко связана со смертью, которая его ждет. То, что любовь Тургенева к Виардо, знаменитой певице с потрясающим голосом и громадными черными, завораживающими глазами, не была в силах освободить Тургенева от преследующего его страха смерти, а скорее усиливала этот страх, как будто бы разрешает предполагать, что чувство, которое его приковывало к Виардо, было не подлинной любовью, а лишь одержимостью. Если бы оно было подлинной любовью, зачем бы Тургеневу отзываться на любовь тех женщин, которым он нравился? Не был же он просто салонным Дон Жуаном, любившим в полумраке дамского будуара чувствительно поговорить о нежных и грешных тайнах любви? Быть может, ему бессознательно все же хотелось освободиться от гипноза Виардо, которая вряд ли его любила: деля его с мужем, она кроме того и изменяла ему. На все эти вопросы в книге Зайцева можно найти много намеков и прикровенных домыслов.

Еще в раннюю берлинскую эпоху, когда Тургенев писал стихи, у него вырвалась строчка: «Но я как небо жажду веры». Вера не пришла. Тургенев прожил жизнь если и не атеистом, то все же религиозным агностиком, верившим, однако, в реальность сверхчувственного мира. Зайцев думает, что он не только верил в него, но даже его знал. Открывался ему этот мир, однако, не в церкви, но в любви. «В глазах любимой женщины открывалось не только сверхчувственное, но и само божество». В этом отношении он, бесспорно, являлся предшественником Владимира Соловьёва. Имени Соловьёва Зайцев не называет, но указывает на то, что в сверхчувственном понимании любви Тургенев был близок к Данте. В кругу своих парижских друзей, знаменитых писателей, изощренных гастро-

номов в искусстве любовных утешений, он твердо отстаивал свою мистическую эротику. И все же опыта подлинной любви он был лишен. Зайцев объясняет это тем, что высшую силу мира Тургенев не чувствовал и как «всемогущего светлого Бога» не постигал. Она ощущалась им началом слепым и безжалостным. Этой мрачной безжалостностью надземного мира объясняются, по мнению Зайцева, и все странности тургеневской жизни, и такие его художественные произведения, как исполненные ужаса «Призраки» и «Фауст», с его сумрачным, хотя и глубоким торжеством. Правда, нечто иное, более светлое иной раз как будто брезжило в душе Тургенева. Если бы он совсем не знал этого света, он не смог бы написать «Дворянского гнезда», не мог бы создать тишайшего и христианнейшего образа Лизы Калитиной. В ту римскую зиму, в которую он писал «Дворянское гнездо», ему как бы приоткрылась дверь, которая вела к религии, но он остановился на пороге и не вошел. Лизу он написал, ее образ навсегда останется одним из высших достижений русской литературы, но помолиться с ней в церкви он, пишет Зайцев, не мог.

Вопрос о том, выросло ли бы искусство Тургенева, если бы он помолился с Лизой в церкви, – очень большой и сложный. Церковь требует сердца высокого, искусство – богатого. Вопроса этого Зайцев в своей книге о Тургеневе не ставит, заниматься его решением предоставляется мне потому в статье о Зайцеве излишним.

* * *

Третий портрет Зайцева – «Чехов, литературная биография», написан в несколько ином стиле, чем «Жуковский» и «Жизнь Тургенева». Общекультурный фон набросан лишь легкими штрихами. В «Чехове» Зайцев мало отклоняется от художественной и личной жизни Антона Павловича, но Чехов, и в этом все значение зайцевской книги, видится ему в совершенно новом свете. Думаю, что не будет преувеличением сказать, что, по мнению Зайцева, Чехов ближе к Достоевскому, чем к Тургеневу.

Оправдывает он это сближение раскрытием в творчестве Чехова им самим неосознанных, но глубоких в нем религиозных корней. Я думаю, что портрет Чехова, написанный Зайцевым, верен. Но если бы это было и не так, то во всяком случае ошибка Зайцева очень показательна для того пути, которым он пришел к исповеданию христианской истины. (Я же пишу не о Чехове, а о Зайцеве.) С первых же страниц Зайцев подчеркивает «пусть внешне уставное, но в глубине все же духовно живое православие» отца Чехова. Подчеркивает он и любовь Антона Павловича к церковному пению.

Даже много позднее, в Мелихове, Чехов вместе с Потапенко, Ликой Мизиновой, своим отцом и другими, приводя в смущение российских интеллигентов, охотно исполнял разные церковные песнопения.

Зайцев отнюдь не искажает фактов; он безоговорочно признает, что Павел Егорыч дал детям более чем неудачное религиозное воспитание, что и превратило Чехова, в связи с его медицинским образованием, в убежденного материалиста-науковера. Но Зайцев считает, что, отдавая дань требованиям своей эпохи, Чехов в глубине своей души все же не был атеистом, а лишь казался таковым. Не утаивая того, что Чехов был материалистом интеллигентской закваски, Зайцев обращает внимание и на то, что он очень отличался от защитников быстрого политического прогресса, в чем его неоднократно упрекали не только идейные критики, но и неидейные друзья. Конечно, Чехов ездил на Сахалин, написал о Сахалине замечательную книгу, обратившую на себя внимание в Петербурге и улучшившую судьбу ссыльных; конечно, он был весьма отзывчивым врачом и бескорыстно работал во время эпидемии холеры, но он никуда не звал, никуда не вел, ничего не исповедовал и ничего не провозглашал. Под его науковерчеством зияла пустота, тоскующая, в изображении Зайцева, по Богу. Об этой тоске говорит старый профессор в «Скучной истории»:

«"Нет общей идеи!" Не лучше бы сказать веры или даже Бога. Разгадать тайны мира мы не можем, но достойно служить ей обязаны. Но для этого надо над наукой, над искусством и над философией чувствовать нечто высшее. А одного костного мозга мало. Его хорошо изучать, но не хорошо обожествлять. Встречать с ним смерть слишком трудно».

Слова профессора в очень значительной степени оправдывают зайцевское понимание Чехова, так как их, конечно, говорит не только профессор, но и сам автор.

Говоря о «Степи», этой благословенной вещи, после которой остается на сердце радость и свет, Зайцев останавливается на образе отца Христофора Сирийского и указывает на то, с каким ласковым вниманием и с какой благожелательностью Чехов создал свой первый образ православного священника; подчеркивает Зайцев и слова Чехова: «Старики, только что вернувшиеся из церкви, всегда испускают сияние».

Переходя к «Дуэли», Зайцев любуется военным врачом Самойленко, горячим, добрым заступником прежней России, и молодым смешливым дьяконом, который своими словами, идущими от простого сердца, сражает умного, но самоуверенного фон Керна, а в конце концов спасает обоих дуэлянтов.

«Вся внутренняя направленность дуэли, – заканчивает Зайцев свой анализ, – глубоко христианская». «Радостно удивляет тут в Чехове оптимизм совершенно евангельский: “Во единый час” может человеческая душа спастись».

Самой замечательной вещью Чехова Зайцев считает «В овраге». Начинается она с дьякона, который один съел икру, – так мог бы начать небольшой рассказ Антоша Чехонте, – а кончается она словом «креститься». Перед концом рассказ возносится на такую духовную высоту, которую в русской литературе можно встретить только у Достоевского. Мир, который описывается Чеховым в «овраге» – страшный мир, исполненный темноты и прочно укоренившейся, в быту обжитой преступности. Но к концу над этим мраком восходит нездешний свет. Когда затравленная и забитая семьей мужа Липа ночью несет из больницы домой своего мертвого ребенка, она у костра встречает мужиков, которым – «кому повем печаль мою»[3*] – рассказывает о своем горе.

«Старик поднял уголек, подошел с огоньком к Липе и взглянул на нее; и взгляд выражал сострадание и нежность.

— Ты мать, – сказал он. – Всякая мать свое дите жалеет.

Потом стало опять темно. Длинный Вавила возился около телеги.

— Вы святые? – спросил Липа у старика.

— Нет, – мы из Фирсанова».

Старик не пророк и не святой. Он из Фирсанова. Но самый тон разговора такой, будто дело происходило не близ Фирсанова, а в Самарии или Галилее.

Все мы читали и перечитывали Чехова. Но тот Чехов, который раскрылся Зайцеву и которого он написал, мало кому виделся. Да и сейчас против этого нового образа многие протестуют, несмотря на то, что Зайцев в свою защиту мог бы сослаться на самого Антона Павловича. В рассказе «Студент», который Чехов, по его собственным словам, особенно любил, встречаются такие слова:

«Правда и красота, направлявшие человеческую жизнь там в саду и во дворе первосвященника, продолжались непрерывно до сего дня и, по-видимому, всегда составляли главное в человеческой жизни и вообще на земле».

* * *

Революция обогатила Зайцева, как он сам благодарно признает, углубленным постижением России: ее религиозных корней и ее устремлений к истине и справедливости. Главным содержанием творчества Зайцева является проникновенное, не лишенное уми-

ленности, но все же всегда трезвенное изображение той России, которую славянофилы и Достоевский называли «святой Русью».

Не сомневаясь, что Россия Бориса Константиновича Зайцева прикровенно живет и за тюремной решеткой советской государственности, я не сомневаюсь и в том, что в тот, уже приближающийся час, в который советская молодежь получит свободный доступ к творчеству эмиграции, она найдет в книгах Зайцева подтверждение и своих собственных ожиданий, и предчувствий.

Смысл всех, пусть жестоких и преступных, но все же великих и судьбоносных революций, заключается, конечно, не в том, что они разрушают враждебное будущему прошлое и настоящее, – но, конечно, лишь в том, что они, и не ставя себе этого целью, в новых условиях, на новой высоте и глубине раскрывают вечное содержание народной жизни. В осуществление этого раскрытия Зайцев вложил много труда, много любви и много творческого дара, за что мы и приносим ему свою глубокую благодарность.

Г.П. Федотов

Впервые я услышал имя Георгия Петровича Федотова от Семена Ильича Штейна, очень умного, саркастического историка, специалиста по Средним векам, который мало о ком отзывался положительно. От Федотова же, которого он знал еще по Петербургу, он был в восторге. Хвалил его глубокую эрудицию, его исключительный писательский талант и его чуткое, даже нежное, сердце, которое завело его в лагерь левых социалистов.

Через некоторое время – это было, вероятно, в зиму 1926–1927 гг. – мы встретились с Георгием Петровичем в Берлине. Впечатление было несколько неожиданное. Ни намека на столь свойственную большинству русских людей житейски-бытовую простоту в обращении, очень сдержанная речь с паузами и умолчаниями, тихий, но богатый интонациями голос; во внешнем облике, несмотря на заношенный пиджачок, нечто очень изящное, хрупкое и даже «декадентское», что не встречалось у писателей-бытовиков и партийцев-общественников. Во всем образе нечто аристократически-отъединенное, отнюдь не располагающее к интимности.

Вскоре после этой первой встречи я прочел в «Верстах» ставшую впоследствии знаменитой статью Федотова «Трагедия интеллигенции» и был сразу же захвачен писательским дарованием автора: ускоренным пульсом его мысли, яркостью и крылатостью его языка. В статье чувствовался не только ученый-историк, но и страстный политический публицист. Созерцание прошлого явно определялось волею к созданию будущего. В каждом образе и в каждом обороте мысли динамика торжествовала над статикой. Все дышало, с одной стороны, христианским ожиданием преображения мира, а с другой, – подчинением марксистскому требованию активной, т.е. изменяющей лицо мира науки.

Думаю, что особенность федотовского миросозерцания главным образом объясняется противоестественным сращением начал христианской истины и марксистской социологии, что его, в известном смысле, сближает с знаменитым немецким протестантским богословом Тиллихом, стяжавшим себе в Америке большую известность.

«В революционном марксизме, особенно русском, – пишет Федотов, – живет, хотя и темная, религиозная идея: по своей струк-

туре революционный марксизм является иудеохристианской апокалиптической сектой. Отсюда он сделался в России не только рассадником политических буржуазных идеологий, но и богословских течений. В отличие от народничества, которое по своей отрешенности могло развиваться только в сектантство, марксизм в социально-классовом сознании своем и догматизме системы таит потенции православия: они были вскрыты вышедшими из него вождями новой богословской школы».

В этой характеристике марксизма тонко сплетены бесспорно верные утверждения с рискованными преувеличениями. Верно, что марксизм, в особенности русский, был порожден темными религиозными идеями. Утверждать же, ссылаясь на новую религиозную философию, что он таит в себе потенции православия, вряд ли правильно, так как учения Бердяева, Булгакова, Франка и Струве отнюдь не являются актуализацией православных потенций марксизма, а безоговорочным отрицанием его псевдорелигиозной материалистической философии. У Бердяева от марксизма осталась разве что только ненависть к буржуазии, характерная не только для русских марксистов, но быть может, в еще большей степени для таких религиозных мыслителей, как Достоевский и Константин Леонтьев. Говорить о материализме у Булгакова можно разве только в смысле приравнения матери-Земли к Богородице, но это приравнение с бывшими марксистскими убеждениями Булгакова не имеет ничего общего. У Франка и Струве, перешедших на явно консервативные позиции, и таких минимальных следов бывшего марксизма не найти.

В размышлениях о России и революции, в «И есть и будет», в главе о Церкви так же, как и в «Трагедии интеллигенции», явно слышится некая рыцарская верность автора марксистской идее. Глава написана с большой любовью к Церкви. Тяжелый грех синодального управления упомянут кратко и прикровенно; суров лишь приговор: «Именно здесь, в религиозном центре, т.е. в Церкви, иссякла духовная сила нации». Таким отношением к победоносцевскому православию объясняется явная отчужденность Федотова от людей «консервативно-православного склада», надеявшихся, «что Церковь объединит все живые силы страны для спасения России». К такому политическому заданию Церкви Федотов, еще в свою бытность в Советской России, относился определенно отрицательно, чем, как мне кажется, и объясняется преувеличение аполитичности патриарха Тихона, которую Георгий Петрович усматривает в отказе патриарха благословить Белую Армию (летом 1918 г.). Интересно, что, приводя этот отказ как доказательство патриаршей

аполитичности, Федотов тут же высказывает догадку, что патриарх, может быть, сделал это, руководствуясь правильной интуицией обреченности белого движения. Это соображение представляется мне безусловно верным, с той лишь оговоркой, что для предвидения обреченности белого движения не нужно было никакой интуиции, достаточно было и трезвой политической вдумчивости: ну, как можно было предположить, что те же силы, которые, будучи у власти, проиграли Россию большевикам, сумеют отвоевать ее у большевиков? Федотов этих мыслей не высказывает и, конечно, потому, что ему дорог аполитический патриарх. По той же причине он не вспоминает и того, что Тихон вел упорную борьбу против изъятия священных церковных сосудов и анафематствовал большевиков. За этой концепцией аполитического патриарха стоят глубокие, волнующие, но, не знаю, правильные ли, слова Федотова:

«В дни громадных, апокалиптических событий, обрушившихся на русскую землю, Церковь аскетически и мученически отрекалась от России вчерашнего дня, слагая с себя печаль о ее земном теле. То, что заместило национальное сознание Церкви в годы революции, – была святость».

Эти слова и стоящие за ними переживания вызывают во мне недоумение и боль: обиду за Россию вчерашнего дня. Мне в них невольно слышится отзвук революционного пафоса. Вероисповедание русских марксистов и в особенности марксистов-большевиков легко и безболезненно отрекалось от России вчерашнего дня. Но возможно ли такое отречение для Церкви? Что она, сопротивляясь большевизму, не связывала себя с контрреволюцией, ей должно поставить в заслугу. Но ставить ей в заслугу и то, что она отреклась от «старой России», – вряд ли правильно. Не думаю, чтобы такое отречение действительно имело место. Думаю, что деление России на старую и новую для Церкви невозможно, для нее существует только вечная Россия, в подвигах, грехах и борениях исторического процесса раскрывающая свою метаисторическую сущность, как бы Божий замысел о ней. В этой вечной России национальное начало неотделимо от святости, ибо нация есть нечто иное, как соборное лицо народа, творчески живущее исповеданием своих святынь.

Противопоставляя федотовским взглядам свои собственные, гораздо более консервативные, я не полемизирую с ним, а лишь пытаюсь вскрыть некий революционный налет на его понимании взаимоотношений между Церковью, Россией и революцией в страшные большевистские годы. Этот налет сказывается не только в основных построениях, но и в ряде деталей. Говоря о той большой роли, которую группы неофитов, т.е. возвращающихся в лоно Церк-

ви радикальных интеллигентов, играли в революционные годы в Церкви, где раньше царствовала «спокойная сдержанность наследственного духовенства», он не без сдержанной радости восклицает: «Так Волгу долго окрашивают в свой цвет камские воды». В этих камских водах струились, по представлению Федотова, не только интеллигентские, но и рабочие души, которые, «возвращаясь в Церковь, опережали крестьян», т[ак] к[ак] их «нервная, беспокойная душевная организация более способна к идеалистическому подъему». Это предпочтение даже в религиозном отношении рабочих и интеллигентов русским крестьянам, которые не со вчерашнего дня стали ходить в церковь, тоже типичная марксистская черта. Плехановым, Лениным, Горьким и Сухановым было сказано много несправедливых и даже злых слов о русском крестьянстве.

Среди наиболее крупных и значительных людей, перешедших от марксизма к Церкви, Федотов занимает, как мне кажется, совершенно особое место. Читая Бердяева, Булгакова, Франка или Струве, чувствуешь, что, придя к вере, они отошли от своего прошлого, претворили его в своем новом религиозно-философском утверждении веры и Церкви. Федотов единственный, который, придя в Церковь, не отказался от своего интеллигентски-революционного прошлого. Читая его, иной раз видишь перед собой типичного русского интеллигента-радикала марксистского толка, поселившегося в келье старца, и в этом не чувствуется раздвоение личности, а как бы религиозная двухполюсность ее. Религиозная потому, что марксизм, как правильно утверждает Федотов, изначально таил в себе темную религиозную идею, но, повторяю, отнюдь не потенцию православия.

Кроме сочетания православия с революционностью, для Федотова характерно еще и сочетание христианской веры с духом и стилем того культурного расцвета начала века, которое враги называли декадентщиной, а друзья – символизмом. «Символизм, – пишет Федотов, – в лице самых лучших и мудрых своих провидцев, подводит к порогу Церкви». Я думаю, мы имеем право считать, что Федотов был к ней подведен и на этих путях. Правда, он не был ни философом, ни поэтом в профессиональном смысле этих слов, т.е. не работал в тех областях культуры, что в начале века были революционизированы символическим методом осознавания и ознаменования своих постижений (в философии – Соловьёв, Бердяев, Вячеслав Иванов, в поэзии – тот же Иванов, Блок, Белый, Брюсов, Эллис и др.). Но тем не менее он всем своим существом принадлежал к новым людям нашего культурного возрождения. Известно, с какою внезапностью революция 1905 г., разочаровавшая многих идейных попутчиков, распахнула двери в Европу и тем обнаружила

провинциальную серость второсортной направленческой литературы, грязноватый колорит передвижнической живописи, философскую отсталость марксизма и многое другое. Как в Москве, так и в Петербурге появились щедрые меценаты и издательства, ставившие своей целью сращение русской духовной жизни с последними достижениями европейской культуры. Началась почти что лихорадочная переводческая деятельность. Переводились драмы Софокла и лучшие произведения греческой философии. Ницше, Ибсен, Гамсун и Метерлинк превратились почти что в русских писателей. Но все это новое западничество отнюдь не означало отхода от своей национальной культуры, а наоборот, углубляло осознание ее. В неозападнический период русской культуры была открыта древняя русская икона и по-новому пересмотрены непонятные или недооцененные идейно-направленческими критиками творения Достоевского, Гоголя, Тютчева, Боратынского и др. Читая и перечитывая работы Федотова, на каждой странице чувствуешь, что по объему и стилю своего образования, по своему живому ощущению «путей и перепутий» истории, по своей любви к великим творцам и подвижникам культуры, к вечным спутникам всякого духовного человека, Федотов, бесспорно, принадлежит к людям русского Ренессанса. Его гораздо легче представить себе в редакциях «Пути», «Софии», «Весов» и «Мусагета», чем в кругу сотрудников «Знания» или на литературном вечере у полупомещика Телешова в беседе с Горьким, Андреевым, Чириковым или Скитальцем. В этом легко убедиться, читая его изумительные статьи о Пушкине, Блоке, Вергилии и Ибсене. Несмотря на всю эту близость с «новыми людьми», он с ними до конца все же не сливался. Как приход к православию не оторвал его до конца от революционного марксизма, так и его отход от духовного провинциализма русской революционной общественности не слил его до конца с людьми «Серебряного века». При всей своей эстетической чуткости и художественной одаренности (я не удивился бы, если бы среди литературного наследства Георгия Петровича нашлась бы толстая тетрадь превосходных стихов) он никогда не провозгласил бы примата эстетики над этикой («все в жизни надо оправдать, чтоб можно было жить»). Во всех его работах чувствуется обратное утверждение примата этики над вольноотпущенным эстетизмом русского декадентства. Символистов Федотов от декадентов отличает, подчеркивая, как уже было сказано, религиозную природу символического творчества. Религиозную природу символизма отрицать, конечно, не приходится. Но еще большой вопрос, таила ли эта природа в себе живую тревогу о справедливом устроении общества. Думаю,

что этой тревоги, кроме как у Блока, ни у кого не было. Сам же Федотов этой тревогой только и жил.

Возрождение интеллигенции Федотов, как мы сейчас увидим, отрицал, но сам он был типичным русским интеллигентом, правда, интеллигентом совершенно нового духа и стиля, в котором церковное православие гармонически сливалось с социальной встревоженностью и утонченнейшею культурой художника и эстета. Думаю, что этим сочетанием прежде всего объясняется та крупная роль, которую он, слишком рано ушедший от нас, сыграл в судьбах и творчестве русской эмиграции.

Г.П. Федотов и проблема интеллигенции

В «Трагедии интеллигенции» Федотов высказывает мысль, что интеллигенция, уничтоженная революцией, не может возродиться, так как она потеряла всякий смысл. Спустя 12 лет он в статье «В защиту этики» подтверждает это свое мнение, «интеллигенция кончается Лениным». Эти, на мой взгляд, преждевременные похороны «интеллигентской кружковщины» опять-таки связаны с марксистской закваской федотовского социализма. Федотов и сам пишет: «марксизм отрицает интеллигенцию».

В чем же, однако, Федотов видит сущность интеллигенции?

Подчеркивая, что интеллигенция сама писала свою историю, но до «канонического» определения себя самой так и не дописалась, Федотов, в качестве основных свойств интеллигенции, выдвигает два признака – идейность и беспочвенность Первое определение мне кажется неоспоримо верным, хотя и требующим уточнения. Второе же представляется мне весьма сомнительным. Без почвы, в которой таятся его корни, никакое растение расти не может; на хорошей почве оно растет быстро и расцветает пышно; на дурной – хиреет; на камне ничего не растет, камень не почва. Но если так, то как объяснить себе быстрый рост созданной, по мнению Федотова, Петром Великим интеллигенции? Разве не она пробудила ото сна русский народ, разве не она взбудоражила революционными мыслями и мечтаниями его сознание и сердце, разве не она начала борьбу против монархии и Церкви, разве не она своими столетними усилиями взорвала в 1917 г. исторически сложившуюся Россию? Разве все эти успехи не свидетельствуют о том, что под ней была точная историческая почва, гораздо более плодоносная, чем та, которую чувствовали у себя под ногами так называемые «поч-

венники»? Чувствуя, как мне кажется, эту своеобразную укорененность интеллигенции в исторической жизни России, Федотов слово «беспочвенность» часто заменяет словом «неделовитость». По его мнению, «деловитость и интеллигентность несовместимы», почему, с его точки зрения, «из интеллигенции и приходится исключить всю огромную массу учителей, врачей, инженеров, ветеринаров, телеграфистов и даже профессоров». Мне кажется, что такое исключение из интеллигенции всех дельных людей, всех «честных тружеников на ниве народной» делает совершенно непонятной победу интеллигенции над монархией. Члены центральных комитетов, революционеры-профессионалы, подпольные пропагандисты и полулегальные публицисты своими силами русской монархии никогда бы не одолели. Революция только потому и стала возможной, что идеи генеральных штабов революции проводились в жизнь всеми теми «деловыми людьми», которых Федотов, против их собственной воли и против их понимания своей роли в русской жизни, лишает почетного звания русских интеллигентов. Все это так, тем не менее за федотовским утверждением, что деловитость и интеллигентность несовместимы, можно признать некоторую правду.

Если бы Николаю II пришла в голову фантастическая мысль призвать к власти, в качестве ответственных министров, с-ров и с-деков, то, безусловно, получилось бы правительство, которое, за полным отсутствием конкретных знаний, политического глазомера и бюрократических навыков, оказалось бы явно неспособным к управлению страной. Дальнозоркие профессионалы революции, а кроме того, весьма дельные профессора, инженеры, доктора и учителя сразу же превратились бы в близоруких дилетантов управления. Но что это значит? Только то, что деловитость теоретически приобрести нельзя, что она вырабатывается лишь на практике. Практики же управления государством интеллигенция в самодержавном государстве приобрести не могла и тем менее, конечно, могла, чем она левее была по своим убеждениям. Не идейностью объясняется, таким образом, неделовитость русской интеллигенции и не беспочвенностью, а тем, что у революционеров не было возможности практиковать свои идеи. Отсутствием этой возможности определяется и характер революционной идейности: ее особого вида рационализм, который, замещаясь религией, по мнению Федотова, берет от нее лишь догматику, понимаемую рационально, и святость, понимаемую этически. Мне кажется, было бы более правильно не вводить в определение интеллигентского миросозерцания определенно христианских понятий. В религиозной

окрашенности интеллигентской идеи сомневаться не приходится, но для этой идейности прежде всего характерна подмена христианской веры – верой в абсолютную истинность и спасительную силу навеянных Западом социальных учений. В этой подмене, забывающей о том, что мир во зле лежит и что судьба человечества трагична, коренится наиболее характерная черта интеллигентского миросозерцания – его утопизм.

Нет спору, защищала интеллигенция свои верования, не щадя живота. Перед героизмом народников, о которых так проникновенно пишет Федотов, – нельзя не преклоняться. Но эта великая жертвенность все же не святость. И тут дело не только в терминологии, но и в определенном ощущении климата революционной борьбы и характера революционного геройства.

Прикидывая на первых же страницах своей статьи определение интеллигенции как «идейного штаба русской революции», Федотов подчеркивает, что такое определение обыкновенно дают ей ее враги, почему он его и отрицает. Тем не менее из целого ряда приводимых им примеров, да и размышлений, явствует, что он и сам не далек от такого понимания интеллигенции. Об этой его близости к вражьей точке зрения свидетельствует хотя бы то, что главное течение русской интеллигенции начинается, по его мнению, в Белинском, расширяется в народничестве, которому он отводит центральное место, и завершается революционерами XX века. Близость к пониманию интеллигенции как революционного штаба революции подчеркивается еще и тем, что Федотов исключает из нее всех почвенников: Самарина, Хомякова, Островского, Писемского, Лескова, Забелина, Ключевского, всех людей консервативного, враждебного революции сознания. С таким пониманием революционного ордена как-то не вяжется требование Федотова «не забывать, что русская интеллигенция целые столетия делала общее дело с монархией». В качестве таких монархистов-интеллигентов Федотов называет таких почвенников, как Ломоносов и Державин. Вряд ли можно сомневаться в том, что зачисление в ряды интеллигенции, наряду с Белинским, народниками и революционерами, не только таких критиков монархии и исторической России, как Соловьёв и Чаадаев, но еще и Державина с Ломоносовым, лишает это весьма важное для русской социологии понятие всякого логического рельефа. Думаю, что если бы Г.П. Федотов был последователен в своих размышлениях, он должен был бы считать интеллигентами только тех людей, вера и борьба которых определили собою центральное русло интеллигентского движения.

Орденом интеллигенция впервые названа, насколько мне известно, П.В. Анненковым. Говоря о западнических кружках, куда входили Герцен, Белинский, Огарёв, Панаев, Кетчер и целый ряд их друзей, Анненков пишет, что все эти люди составляли как бы «воюющий орден, который не имел никакого письменного устава, но знал всех своих членов, рассеянных по лицу пространной земли нашей, и который все-таки стоит по какому-то соглашению, никем, в сущности, не возбужденному, поперек всего течения современной ему жизни, мешая ей вполне разгуляться, ненавидимый одними и страстно любимый другими».

По определению Соловьёва, сущность ордена заключается в единстве креста и меча. Креста русская интеллигенция, благодаря своему отрицательному отношению к православной монархии, никогда не защищала. Но исповедуемые ею как святыни миросозерцания героически отстаивала всеми доступными ей средствами: проповедничеством, которое несло ей смерть, и террором, который нес смерть и ее врагам. Несмотря на то, что орденские организации называли себя партиями, они партиями в сущности не были, так как в первую очередь защищали не интересы отдельных классов, а общие идеи. С.-ровская земельная община никогда не была в интересах крестьян, стремившихся к земельной собственности, так же, как и разжигаемая пролетарская революция в Европе – «пролетарии всех стран соединяйтесь» – никогда не была в интересах русских рабочих.

Такое понимание интеллигенции как ордена, которое с особенной страстностью защищал покойный И.И. Бунаков, не только не приводит к ее отрицанию, а наоборот к требованию ее возрождения в России и создания в Европе. Читая европейскую прессу и разговаривая с западными политиками, нередко встречаешься с мнением, что в отсутствии на Западе интеллигенции, в русском смысле этого слова, заключается великая слабость западноевропейской демократии. Уже годами повисающие в воздухе идеи «элиты» и «отбора», идейные построения немецкой молодежи, прямо называющей свои союзы орденами, идеократические концепции фашистских организаций, – все это и многое другое свидетельствует о созревающей в Европе необходимости идейно-политического преодоления обездушенной европейской демократии, которая все больше сводится к слепой борьбе интересов и идеологов, защищающих своих классовых и партийных клиентов.

Если бы Г.П. Федотов остался до конца верен своим исходным положениям, то И.И. Бунаков вряд ли привлек бы его к ответственному участию в «Новом граде». Но, к счастью, Федотов на послед-

них страницах своей «Трагедии русской интеллигенции» отошел от своих исходных позиций. Начав с похорон интеллигенции – он, со свойственной ему эмоциональной чуткостью и логической непоследовательностью, кончил ее возрождением: «Да, это правда. Отныне религиозное и национальное сознание может строиться только в работе новой церковной интеллигенции». Подчеркиваю, «церковной интеллигенции», а не церкви или церковного народа. Но этого мало. Важно еще то, что эту новую интеллигенцию Федотов тесно связывает со старой. «Знакомясь с христианской молодежью (новой церковной интеллигенцией), – пишет он, – мы сразу вскрываем знакомые черты: да, это все былые народники, вчерашние с-ры... воочию видишь: наконец-то поколение святых, не верующих в Бога, нашло своего Бога и вместе с ним – себя».

В этих последних словах И.И. Бунаков не мог не услышать как точной формулы своего покаянно-духовного настроения, так и своей общественно-политической программы. Преодолев некоторые изначальные сомнения, он, с самого начала завороженный талантливостью Г.П., решил, в чем я его горячо поддерживал, пригласить Георгия Петровича в качестве соредактора в «Новый град», где Г.П. сразу же занял первое место*.

Г.П. Федотов и «Новый град»

Быть может, последние статьи Федотова, опубликованные в «Новом журнале», глубже и значительнее его коротких отчасти программных, отчасти полемических высказываний в «Новом граде». Все же и эти высказывания имеют свои преимущества. Уже М.В. Вишняк отмечал в своем фельетоне, что Федотов на протя-

*В своем посвященном Г.П. Федотову фельетоне М.В. Вишняк отмечает, что «имя Степуна, как редактора, было снято с обложки журнала только начиная с 7 номера; в 1938 г. он продолжал находиться в Германии и после прихода к власти Гитлера». В дополнение к этому разъяснению считаю важным прибавить, что в гитлеровской Германии я проживал, начиная с 1937 г., в качестве уволенного по политическим соображениям из высшего учебного заведения профессора, которому было запрещено как печататься, так и публично выступать с лекциями.

Никакого расхождения между мною и редакцией «Нового града» по вопросу о национал-социализме, как мог бы подумать непосвященный читатель на основании слишком краткой заметки Вишняка, никогда не было. Это доказывается тем, что написанная мною в 1937 г. статья «Германия проснулась» была без всяких изменений и без моей подписи напечатана как редакционная в 7 номере нашего журнала.

жении одной статьи иной раз меняет свое отношение к предмету своего исследования. Мой разбор трагедии интеллигенции, думаю, подтвердил это мнение Вишняка. Примеры такой непоследовательности мысли можно было бы без труда найти и в других статьях Георгия Петровича. Человек исключительно больших знаний в самых разнообразных областях культуры, подлинно ученый муж, Федотов все же не был научным работником. Все его высказывания, даже и научные, таят в себе печать этически-волевых импульсов. Писательское же оформление этих высказываний всегда носит скорее эстетический, чем научно-дисциплинированный характер. Хорошо помню признание Георгия Петровича, что он не станет читать Канта и его русских последователей, употребляющих такие варварские термины, как «ценность» или «значимость», дабы не испортить своего стиля. Симптоматическое значение этого замечания остается в силе, даже если бы оказалось, что Федотов все же изучал Канта. Думаю, что этими особенностями духовной природы Федотова и его писательского таланта объясняется то, что его статьи производят тем большее впечатление, чем сильнее в них чувствуется волевой нажим, чем крылатее и парадоксальнее, стяженнее и ракурсивнее звучат их художественно-публицистические формулы. Ясно, что в редакционных, водительских статьях такой стиль является в большей степени оправданным, чем в более веских и наукообразных статьях в «Новом журнале».

Моя характеристика федотовского творчества отнюдь не означает отрицательного отношения к нему. Наоборот: первая же прочитанная мною статья Федотова превратила меня в его поклонника, каким я поныне и остался. Только что перечитав почти все работы Федотова, я с новою силой почувствовал, до чего меня волнуют его образы и его ритм, его мысли и его двусмысленности, его страстность и его пристрастия. Все же скажу: чтобы с пользою читать Федотова, надо научиться его читать, что невозможно, если не найти ключа к стилистике его творчества. Для выяснения того, что я хочу сказать, приведу хотя бы только один пример.

Федотов пишет: «Как в начале письменности, так и в наши дни, русская научная мысль питается преимущественно переводами, упрощенными компиляциями, популярной брошюрой». Что средний революционный интеллигент действительно так питался, верно. Но ведь Федотов пишет о русской научной мысли. Что же значат его слова? Неужели он на самом деле думает, что Ключевский, Платонов, Ростовцев, Милюков, Зелинский, Павлов, Мечников и др. питались преимущественно переводами и брошюрами и лишь изредка обращались к подлинникам? Ясно, что Федотов этого не

думает. Но почему же он пишет то, что он не думает, что он думать не может? Следующая, напечатанная несколькими строками ниже и на первый взгляд столь же непонятная фраза как будто объясняет эту загадку: «Не хотели читать по-гречески, выучились по-немецки, вместо Платона и Эсхила набросились на Каутских и Липпертов». Невольно встает вопрос: почему заместителями или, вернее, вытеснителями Платона и Эсхила названы не Гегель и Гёте, которые все ближе греческим классикам, чем идеологи социализма, русские последователи которых вряд ли стали бы читать этих классиков, даже если бы и знали греческий язык? Какой же подлинный смысл скрывается в двусмысленных рассуждениях Федотова? Разгадать этот смысл, зная историко-философскую концепцию Федотова, не так уже трудно.

Одним из главных факторов русской истории и русской культуры Федотов считает «славянскую библию и славянский литургический язык». Понятный народу язык, естественно, облегчал христианизацию народа, но ценою отрыва от классической традиции, а тем самым и от творчества Платона и Эсхила. Возросшая в мистической немоте, сильная в молитве, но слабая в мыслях, православная русская Церковь невольно подчинилась политическим требованиям освобожденного от татар государства. Государственная теория Грозного, как и все дальнейшие формы русского цезарепапизма выросли в Волоколамском монастыре, как Федотов показывает в своей книге «Филипп, митрополит Московский». Рабски подчиняясь крепостническому государству, Церковь, униженная, согласно парадоксальному мнению Федотова, Петром I больше, чем большевиками (далеко щенкам до льва), естественно, не осилила защиты свободы. За ее защиту взялись потому революционеры, воспитанные на революционно-марксистских брошюрах. Так связывается в представлении Федотова славянская библия с революцией, не прочитанный по-гречески Платон с брошюрами Каутского и Липперта.

Такое смещение научной объективности и логической внятности скорбью и гневом, которые Федотов почти всегда испытывает при созерцании трагической русской истории, очень часто повторяется в его писаниях, придавая им особую заостренность и взволнованность.

Чтобы выявить значение Федотова для «Нового града», надо хотя бы в общих чертах выяснить, чем его новоградская тема отличалась от бунаковской и моей. Для этого достаточно будет сказать, что меня, как от Федотова, так и от Бунакова, отличало гораздо более снисходительное отношение к грехам капитализма. Никакой живой ненависти к вольному рынку и частной собственности я никогда не испытывал. Попытки многих ученых-социалистов до-

казать, что социализм является единственно правильной социально-экономической проекцией христианства, мне всегда казались таким же насилием, как и научные усилия христианской защиты капиталистического строя. Нет сомнения, что отцы Церкви (Иоанн Златоуст и Амвросий) считали коммунизм наиболее благодатным хозяйственным строем. «Неправильно, – читаем мы, например, у св. Амвросия, – что богатые присвояют себе все земные блага, хотя природа каждого рождает голым». «Одаряя бедного своими богатствами, богатые, в сущности, лишь возвращают ему то, что сами получили от него». «Где господствуют морозное “твое и мое”, там начинается ссора» (Иоанн Златоуст)*. И все же – несмотря на такое положительное отношение к явно социалистическим взглядам, Церковь, в особенности западная, никогда не защищала социализма, мотивируя свой отказ – греховным состоянием мира. В условиях падшего мира, учила она, «частную собственность необходимо считать первичным естественным правом», что отнюдь не мешает легальной борьбе против ее концентрации в немногих руках и заботе о наделении ею неимущих слоев общества.

Такая диалектическая защита частной собственности всегда казалась мне убедительной, почему я тому несколько беспроблемному сближению христианства и социализма, которое было естественно как для Федотова, так и для Бунакова, до конца не сочувствовал. Вплотную сращивая христианство с социализмом, они защищали свое партийное прошлое. Мне в этом отношении защищать было нечего.

Противопоставляя свою точку зрения на отношение между христианством и социализмом точке зрения моих соредакторов, я должен все же отметить, что народнический социализм Бунакова, уходящий своими корнями в славянофильскую онтологию земли, народа и Церкви, был мне эмоционально ближе федотовского, с его западнической верой в господствующие в мире исторические законы. На эту тему Бунаков дружественно полемизировал с Федотовым, оспаривая тождество мировых законов с фазами развития западного мира, а потому и необходимость капиталистического развития пореволюционной России. В своем ответе Бунакову Федотов досадовал на Бунакова за то, что тот «надел на него колпак» слепой веры в наличие исторических законов. Убедительным ответ Федотова не был. Как-никак он писал: «Но разве это не общий закон новейшей русской жизни, что ей приходится проходить фазы европейской истории?» – «Нашему поколению выпало на долю дело Дантона – почему бы ему не дать и нового издания Адама Смита?»

---

*Все тексты – переводы с немецких изданий.

Никакого значения все эти разномыслия или, вернее, разночувствия в наших отношениях, конечно, не имели и единодушия нашей работы над выявлением силуэта «Нового града» не ослабляли, так как основною темой «Нового града» – тут мы все были согласны – была не экономическая структура в пореволюционной России, а защита свободы на Западе и в России. Этой теме, в ее политическом разрезе, т.е. проблеме демократии, посвящены почти все основные статьи «Нового града». Наиболее углубленными и оригинальными работами Федотова на эту тему я считаю «Основы христианской демократии» и «Наша демократия».

С тех пор как Федотов начал последнюю статью словами: «Не нужно быть пророком, чтобы видеть, что парламентская демократия в Европе доживает последние дни» и высказал мысль, что она погибает от «слабости почти без сопротивления», – прошло уже 22 года. Предсказание Федотова не оправдалось: демократия XIX века – не умерла. Но и шансы на ее выздоровление, т.е. на ее превращение в «демократию самоуправляющегося народа, мыслимого как некое живое лицо, более глубокое и мудрое, чем все составляющие его личности», за это время не увеличились. От зарождения такой мистической демократии, прообразом которой Федотов считает политический строй Великого Новгорода, который он, вряд ли с полным основанием, именует «республикой Святого Духа», – Европа еще очень далека.

Зато все больше приближается к нам образ обездушенной парламентарной демократии новейшего образца. «Было время, – пишет Федотов, – когда парламентские политики были подлинными вождями народа... умели сохранять верность идее и служение ей очищало их от грязи партийной борьбы... такие политики могли водительствовать, а не только маневрировать... но вырождение идеи и коррупция, вносимая в политику финансовым капиталом, убили политический идеализм... тип политика измельчал. Люди культуры, просто порядочные люди все более уходят из политической жизни, предоставляя ее ловким ораторам и сомнительным дельцам... народ не узнает себя в своих представителях. Нельзя и вообразить, что он станет защищать их своею грудью, когда его избранники подвергнутся насилию».

Правильность характеристики современных парламентариев средней руки, которые всегда и всюду в большинстве, не подлежит сомнению. Сомневаться приходится разве только в праве народов не узнавать себя в своих представителях.

В чем же, однако, причина столь быстрого, за одно поколение измельчания и даже нравственного вырождения парламента? Финансовый капитал свою роль, конечно, сыграл, ныне и профсо-

юзный капитал начинает играть ту же разлагающую роль. Главную причину снижения парламентарной демократии надо поэтому искать в вырождении идеи или, вернее, в ослаблении связи защищаемых в парламентах мнений с тем планом духовных первореальностей, которые мы, со времен «божественного» Платона, привыкли именовать идеями.

Неоспоримо, что своею основной идеей демократия всегда считала свободу, и не столько внутреннюю свободу человека, сколько проецированную вовне свободу гражданина, т.е. человека как члена государства и общества. Демократия есть, таким образом, социально-политическая инструментовка внутренней темы свободы, корни которой для всего христианского мира уходят в истину: «Познайте истину, и истина сделает вас свободными»[1*]. То, что Федотов называет «вырождением идеи», есть поэтому не что иное, как начавшийся уже в XVI веке и закончившийся в XIX отрыв свободы от освобождающей истины. Порвав с истиной, свобода, дабы заполнить разверзшуюся в ней пустоту, не могла не связать своей судьбы с мнениями и их борьбою между собою. В этом процессе мнения, естественно, теряли свой исконный смысл многообразных и разноперспективных подходов к истине, превращались в присяжных защитников несговорчивых экономических и политических интересов. Нет сомнения, что если бы в каком-нибудь из европейских парламентов появилась, говоря мифически, Истина и потребовала признания себя, то народные представители быстро объединились бы в защите демократии против посягательств диктатуры и никто не подумал бы, что сущность диктатуры заключается в насильническом господстве лжи, а отнюдь не в господстве Истины. Всемогущий Бог не диктатор. Если бы Он был диктатором, то не даровал бы человеку свободы, а тем самым и возможности восстания против своего Создателя. Но этой проблематики современная демократия не видит, вполне разделяя мысль такого крупного философа, как Ясперс, что истина несовместима со свободой, из чего следует, что на свете еще никогда не было свободолюбивого христианина, мнение, которое трудно совместить с историей христианского мученичества.

Думаю, что демократии из своего кризиса не выйти, не научившись, как в государственно-правовом, так и в институционном порядке, твердо отличать насилие ложью от властвования истиной. Но это возможно лишь на путях оживления ее христианских корней. Этому основному тезису «Нового града» посвящена одна из самых существенных статей Георгия Петровича. На 11 страницах, предельно насыщенных солидными знаниями и смелыми мыслями, дана безусловно новая, православно-консервативной истори-

ософии определенно враждебная, концепция христианских основ государства. Не самодержавный царь, а народ как соборное лицо является для Федотова носителем христианских основ в государстве. Не в Византии надо искать корней этих основ, а в первобытном племенном строе Израиля. В отличие от Соловьёва, которому не только священство, но и царство представлялось религиозной категорией, и Карташёва, горячего защитника мысли, что признание православною церковью империи Константина отнюдь не было ее грехопадением, а наоборот, великим подвигом долготерпеливой любви ко враждующим против нее силам, Федотов считает связь монархии и церкви лишь исторически обоснованною, а потому, в конце концов, и случайною. Не называя его по имени, но употребляя его слова, Федотов гневно полемизирует с ненавистником демократии византийцем Леонтьевым, воевавшим против «розового социализма» Достоевского и Соловьёва.

«Напрасно думать, что монархия, для христианства, имеет какие-нибудь преимущества перед демократией. Напротив, лоскутья пурпура, вшитые в современный пиджак (конституционный монарх Запада) или в офицерский мундир (Романовых и Гогенцоллернов), оскорбляют своей безвкусицей более, чем пиджачное собрание парламента».

Выводя свое понимание христианской демократии из первобытного строя Израиля, Федотов ставит вопрос: «Кто же является в христианской демократии носителем христианской харизмы власти?» И отвечает: «И весь народ (Израиль), и каждый гражданин, и выдвигаемые народом вожди (судии)».

Перенесение этой триединой харизмы в русско-православный мир дает определение демократии как «соборности», «означающей органическое равновесие личности и общества». Эта формула таит в себе глубочайшую критику современной секуляризированной демократии. Органически чуждая началу соборности, она превращает личность в индивида, в носителя эгоистических интересов, а общество в систему борющихся друг с другом партийных коллективов, защищающих групповые вожделения своих клиентов. От мистики демократии при таких подменах ничего не остается. Мистика заменяется арифметикой. «Если под демократией понимать, – пишет Федотов, – механическую систему, построенную на числе и равенстве социальных атомов, то соборность есть ее коренное отрицание». Твердо отрицая во имя христианской демократии современный демократический строй, давно переставший быть формою отбора вождей-личностей, Федотов не закрывал глаз на все еще живую связь современной демократии с подлинным наро-

доправством. Живое ощущение этой связи и питало в нем нашу общеновоградскую веру, что духовное возрождение Европы возможно только на демократической основе, на путях возвращения секуляризированной демократии к своим истокам.

В своем тепло написанном фельетоне от 7 июня 1956 г. Марк Вениаминович Вишняк с удовлетворением отмечает, что приход к власти Гитлера заставил Федотова пересмотреть свои позиции, порвать со своим «полуфашизмом», взять в кавычки пресловутую «пореволюционность» и признать, что формальная демократия гораздо менее фиктивна, чем так называемая «реальная» в Советском Союзе и «корпоративная» в Португалии.

Оспаривать верность утверждения М.В. о произошедшем в Федотове переломе мнений и настроений – мне невозможно, так как я с 1937 г. не видел Г.П., он же о перемене своих настроений, по словам Вишняка, публично, к сожалению, не высказался.

Все же я позволяю себе думать, что полуфашистом, как его называет Вишняк, Федотов никогда не был и быть не мог. Таким он мог Вишняку показаться лишь потому, что для Марка Вениаминовича как для типичного демократа XIX века никогда не существовало той разницы, о которой уже шла речь: разницы между фашистской идеократией, могущей осуществляться только насильничеством, и чаемой Федотовым свободной теократией, живущей верою в абсолютность истины. Не думаю также, чтобы Федотов лишь после захвата власти Гитлером стал формальную демократию Запада предпочитать «реальной» большевистской, так как никакой демократии в большевизме никогда не было и большевистский строй никакими силами нельзя подвести ни под христианскую, ни под секуляризированную демократию, как их понимал Федотов. С корпоративной демократией дело обстоит уже несколько сложнее. Отрицая корпоративную демократию при современном утилитаризме и в связи с уничтожением многопартийности, Федотов все же считал, что при возрождении творческого и этического, средневекового отношения к труду как к искусству и долгу она могла бы приобрести и свои преимущества.

Что Федотов слово «пореволюционность» стал брать в иронические кавычки – верно. Я сам его в этом упрекал. Но это не означало у него отход от идей «Нового града». В кавычки Федотов начал брать этот термин лишь потому, что, узурпированный всевозможными фашистскими и полуфашистскими организациями, он стал постепенно терять свой новоградский смысл. Хочется надеяться, что перелом во взглядах Федотова не был столь значителен, как то показалось М.В. Вишняку.

Последние работы Г.П. Федотова

Я подробно остановился на проблемах интеллигенции и демократии, так как разработкой их был наиболее тесно связан с Г.П. Федотовым как со своим соредактором по «Новому граду». Но, конечно, я отдаю себе отчет в том, что надо было бы тщательно проанализировать еще и последние работы Георгия Петровича, написанные им в 40-х годах и напечатанные в «Новом журнале», но сделать это в пределах журнальной статьи совершенно невозможно.

Четыре статьи: «Новое отечество», «Рождение свободы», «Россия и свобода» и, наконец, «Судьба империй» принадлежат к самому волнующему, увлекательному, но и спорному, что было написано Федотовым. В каждой строчке и в каждой букве чувствуется, до чего напряженно жил Федотов во время и после войны, и как гражданин мира, и как русский патриот, как вселенский христианин и православный демократ. Все четыре статьи предельно насыщены мыслями и мучительно сложны по своим часто противоречивым чувствам. Читая их, видишь перед глазами как бы пылающий горизонт; «нельзя запечатлеть всех молний», а потому и нельзя передать всех прозрений и мук этих работ. Бывшее уже и раньше весьма сложным отношение Федотова к России – временами он особенностями России оправдывал большевизм, временами из-за особенностей большевизма чуть ли не проклинал Россию – с войной еще осложнилось.

В статьях «Россия и свобода» и «Судьба империй» на первый план выдвигается тема греховного величия и заслуженного распада русской империи. С большой художественной силой и критической зоркостью рисует Федотов портрет крепко сшитого, устойчивого и выносливого «москвича», в поте лица своего «сколотившего свою чудовищную империю». Никаких симпатий к москвичу, представляющему собою «сплав великоросса с кочевником-степняком, отлитым в форму осифлянского православия», Федотов не чувствует. Да и за что любить его, как бы подзадоривает себя Федотов: его православие – лишь бытовое исповедничество; центр его религиозности – диэтика, его тяжелая мораль носит явно антихристианские черты. Живая любовь великоросса Федотова принадлежит Киеву и Новгороду. И Киев, и Новгород знали свободу; знала свободу даже и подтатарская Русь. Лишь Москва погубила ее. «Древняя Русь, – пишет Г.П., – еще знала свободных купцов и ремесленников, Москва же знала лишь свободных разбойников». Но, не зная свободы, Москва возлюбила волю, которая, по Федотову, или выводит человека из общества, или насилует своих собратьев. «Свобода немыс-

лима без уважения к чужой свободе, воля же всегда для себя». Такая характеристика москвича естественно сближает его с большевиком. И действительно, Федотов так и пишет: «Советский человек – не марксист, а москвич». Этою близостью москвича и большевика Федотов не только объясняет, но до некоторой степени и оправдывает ту общую ненависть, которая спаивает воедино все русские меньшинства против великороссов. Правда, Федотов признает, что большевистская партия вобрала в себя революционно-разбойничьи элементы всех народов России, но он все же считает, что идеологами и создателями партии были преимущественно москвичи, если и не всегда по плоти, то все же всегда по духу. Подчеркивает он и тот весьма спорный факт, что большевизм без труда утвердился в Петербурге и Москве, в то время как окраины оказали ему отчаянное сопротивление. Приводит Федотов, наконец, и целый ряд других соображений для оправдания всероссийской ненависти к большевистской Москве. Излагать более подробно все эти теории и соображения Федотова, не опровергая их, что во многих отношениях было бы сделать нетрудно, не имеет смысла; опровержение же потребовало бы очень тщательного анализа как фактов русской истории, так и революционных событий февраля и октября.

Читать последние федотовские работы без горечи даже и бесспорно объективному русскому человеку нелегко. Примиряет с Федотовым лишь живое ощущение той боли о России и того стыда за большевизм, которыми, бесспорно, продиктованы все его размышления, в частности и та страшная картина мира, которая рисуется Федотову в случае победы России в будущей войне против Запада.

Все это так. И все же Федотов в будущую Россию верит и будущую Россию любит, но, правда, лишь в образе «бедной невесты», что потеряв донецкий уголь и бакинскую нефть, отдает все свои силы «устроению своих культурных дел и осуществлению социальной демократии».

Я отнюдь не защитник взгляда Ницше, что исторические события нельзя рассматривать с моральной точки зрения. Но все же я думаю, что слишком моралистическое отношение к жизни человечества лишает историка, и в особенности историософа, того живого ощущения метаисторического смысла человеческих судеб, которое всегда было свойственно великим трагикам: Эврипиду, Софоклу, Шекспиру, Расину и Клейсту. Это ощущение как будто бы чуждо Федотову. Быть может, потому, что трагедийное понимание истории, несмотря на свои религиозные корни, все же таит в себе и некоторое эстетическое оправдание зла. Этого же оправдания Федотов никогда не принимал.

Б.Л. Пастернак

О трагедии Пастернака, который был принужден отказаться от Нобелевской премии, и о стоящей за ней трагедии России, я говорить не буду. Не буду говорить и о том, что советская Москва никогда не посмела бы объявить «Доктора Живаго», вопреки мнению виднейших западных писателей во главе с Мориаком, бездарным произведением, а дарование Пастернаку премии – политическим вызовом социалистической власти, если бы не убедилась на опыте, что во имя реальных интересов своей политики Запад приемлет решительно все, что ему Востоком предлагается к приятию. Лишь недолго пылало, и то лишь в бенгальском огне, который не греет и никого не испепеляет, сочувствие восставшим венграм; ныне уже многие доказывают, что «инвестирование» страданий без сразу же видимых результатов является политической бессмыслицей, лишь затрудняющей разрешение проблем. Не буду я, наконец, распространяться и на тему о проявленном западной общественностью интересе к «Доктору Живаго». Радость по поводу успеха пастернаковского романа была отнюдь не чистой радостью. Уж очень заметная была в ней кипучая работа книжного рынка по превращению трагедии писателя к России в доходное дело. Все это, в конце концов, не очень важно. Очень важен лишь вопрос – почему советская Москва с такой лютой ненавистью набросилась на, в сущности, аполитически настроенного поэта и философа. Но этот вопрос выясним лишь в процессе тщательного анализа творческого облика и духовного подвига Пастернака.

* * *

Отличительной чертой русской культуры является полная незаинтересованность в идее автономии культурных областей, определившей собою все западноевропейское творчество последних столетий. Россия почти не знала декартовски-кантовской беспредпосылочной философии, как она никогда и не жила искусством ради искусства. Положение кенигсбергского философа, что подлинное искусство представляет собою некую «лишенную целеустремленности целесообразность», никак не применимо к русскому

художественному творчеству, почти без исключений стремившемуся к устроению жизни во славу правды и справедливости, что для одних означало христианство, а для других революцию. Такое отношение к искусству, главным образом, к литературе, стало для русской общественности конца XIX столетия и начала XX настолько очевидным, что до революции 1905 г., за почти единственным исключением Волынского, мало кто замечал, что русская литература живет в сущности вне атмосферы искусства. В этом смысле симптоматично, что организованное Горьким издательство, в котором сотрудничали почти все именитые писатели той эпохи, называлось «Знание», что явно свидетельствовало о науковерческих основах горьковского круга. Распространялись книги «Знания», помимо частников, непосредственно издательством, чем демонстрировалась борьба против капиталистической эксплуатации духовного труда. Большинство авторов «Знания» занималось художественным анализом особенно жгучих вопросов социальной жизни. Сам Горький воспевал подобного черной молнии Буревестника. Талантливый Куприн анализировал в своих романах недостатки буржуазного мира: в «Поединке» – недостатки царской армии, в «Молохе» – несправедливость буржуазных предприятий, в «Яме» – безнравственность общественной жизни. То же самое делал Шмелёв в своем талантливейшем «Человеке из ресторана». Андреев в «Красном смехе» воевал против войны, а в «Василии Фивейском» против Господа Бога. Даже Бунин, по своему духовному складу не имевший ничего общего с сотрудниками «Знания», дал изумительный по точности и мрачности анализ русской деревни. Для всего этого круга характерно, что духовными вождями были исключительно прозаики. Только среди них и были талантливые люди. Из поэтов мало кто вспоминается, кроме случайно попавшего в революционный стан всегда несколько манерно-ломанного Минского и часто появлявшегося в толстых журналах П.Я. (Якубовича-Мельшина), политика честного и мужественного, но поэта весьма шаткого и робкого дарования, да Скитальца, гордившегося тем, что он не «певец», а «кузнец».

Революция 1905 г. отразилась в верхнем этаже русской культуры, в ее, говоря марксистским жаргоном, надстройке, весьма положительно. В литературе внезапно появились поэты, писатели, литературоведы и критики совершенно иного духа и новой формации, которые, несмотря на разность уровня их дарований, быстро слились в недостаточно еще изученное и оцененное движение символизма. Не все причислявшие себя к этому движению имели на это право, если под символизмом понимать не только искания новых форм и приемов прозаического и, главное, поэтического словотворчества,

а устремление к искусству не как к отражению видимого мира, а как к ознаменованию невидимого. Это единственно возможное определение символизма глубокомысленнее всех защищал Вячеслав Иванов в своей теории религиозного символизма. С ивановской точки зрения, Валерия Брюсова причислять к символистам, как духовно, так и стилистически, конечно, невозможно. То, что Брюсов не был символистом, доказывается косвенно тем, что его наиболее способный ученик Гумилёв первым подал знак борьбы против символистских туманов, в тщетной, как мне кажется, надежде повысить «ремесленную» ценность «цехового» искусства снижением его духовных, в частности религиозных, задач.

Мой схематический набросок карты русской литературы начала века был бы неполон без упоминания тех весьма разнообразных течений в литературе, живописи и даже в общественной жизни, что получили название футуризма. Объединяющим началом всех этих течений было отрицание прошлого. Но больше прошлого футуристы ненавидели вытекавшее из него настоящее. Этой ненавистью объясняется и название их манифеста «Пощечина общественному мнению»[1*]. Так как прошлое в лице символистов оказывалось связанным с небом и вечностью, то небо было объявлено футуристами коровьим выменем, а звезды (первый сборник ивановских статей назывался «По звездам») – гнойниками на нем. Символистское стремление к преображению мира искусством было у футуристов заменено обезображиванием его. Правильно чувствуя, что смысловое содержание слов ограничивает свободу звуковых сочетаний, некоторые из футуристов, предвосхищая дадаистов, писали весьма звучные стихи без всякого смысла, не считая это, однако, эстетической бессмыслицей:

«Беламотокиой» (Крученых).

Самым характерным признаком футуризма было его стремление к завоеванию улицы. В длинных кофтах цвета «танго», с гримированными, разрисованными лицами, в высоких цилиндрах, футуристы всех толков и мастей кучками появлялись на московских улицах и на литературных вечерах. С эстрады предвоенных лет часто раздавались иерихонские трубы Маяковского и красными огнями светились оттопыренные нетопырьи уши особенно наглого Вадима Шершеневича.

В Москве всем этим многие возмущались – не только обыватели, но и идейные писатели-общественники. Но футуристический бум был отнюдь не бумом «из ничего». Он вырастал из острого

предчувствия революции, не столько как социального строительства, сколько как разгрома старой культуры. Большевики это почувствовали и наградили футуристов, вручив построение новой пореволюционной культуры не старому большевику Горькому, а юному Маяковскому, в поэзии которого они, конечно, ничего не понимали и которого они, конечно, никак не любили. Основанием для этого решения было требование футуризма выбросить за борт исторического корабля Пушкина и Достоевского, Рафаэля и Микеланджело. Культурная политика большевиков первых лет является убедительнейшим доказательством того, что им было не чуждо убеждение анархиста Бакунина, что страсть к разрушению есть подлинно творческая страсть.

На фоне футуристического движения – шумного, пестрого, наглого и все-таки, по существу, пророческого, выдвигаются в конце концов только три подлинно даровитых и значительных фигуры, из которых, по-моему, настоящим футуристом был только один Маяковский. Хлебников, которого Глеб Струве называет «отцом футуризма», им, конечно, не был. Не был футуристом и Есенин.

К какому же из всех охарактеризованных течений относится Борис Пастернак? В литературе его чаще всего причисляют к футуристам и даже к кубофутуристам, чему он сам дает некоторый повод, говоря в биографическом очерке о своих статьях футуристического периода. Встречаются также определения Пастернака и как акмеиста, быть может, в связи с его весьма положительным высказыванием о творчестве Ахматовой.

Всякие классификации, особенно в сфере искусства, сложны и спорны. В классификационную графу ни одного более или менее способного писателя, во всем объеме его творчества, вписать, конечно, нельзя. Пастернака же с его «лица необщим выраженьем» вообще нельзя было бы уловить, если бы он в «Охранной грамоте», в «Докторе Живаго» и в «Автобиографии» не дал скупо набросанной, но предельно острой характеристики своего творчества и своих взглядов на искусство, явно связывающих его с символизмом и стоящими за ним теориями критического и романтического идеализма.

«Познать мир значит сделать его неузнаваемым», – читаем мы у знаменитого философа Генриха Риккерта. Говоря о происхождении искусства, Пастернак пишет: «Мы перестаем узнавать действительность. Она предстает в какой-то новой категории... Мы пробуем ее назвать. Получается искусство»[2*]. То, что Риккерт говорит о познании, а Пастернак об искусстве, не лишает нас права сравнения обоих высказываний, так как в основе познания, о котором говорит Риккерт, лежит трансцендентальная эстетика Канта. Пастер-

нак же включает в свое определение искусства типичное для Канта понятие «категории». Очень существенна мимоходом брошенная Пастернаком мысль, что та категория, в которой «предстоит» поэту внезапно ставший неузнаваемым мир, кажется нам не нашим состоянием, а обстоянием мира. Эта мысль явно связана с учением Канта, что мир, предстоящий наивному человеческому сознанию некоей не зависящей от человека реальностью, на самом деле является созданием самого человека, оформлением мира присущими сознанию формами времени и пространства, причинности и вечности. Это оформляющее мир сознание не есть, однако, сознание отдельного эмпирического человека, а как бы человека с большой буквы, носящего у Канта название «трансцендентального субъекта», у Фихте – абсолютного «я», у Гегеля – абсолютного духа, а у Пастернака – образа Человека, который больше человека. Этот образ и творит мир искусства. В искусстве, читаем мы у Пастернака, «человек смолкает, ему зажимают рот, а заговаривает образ»[3*]. Но анализ идет еще дальше. Как человек, оформляющий мир присущими сознанию формами, ощущает эти формы как нечто принадлежащее самому миру, так и поэт ощущает каждую метафору не как свое изобретение, а как некое обретение таящейся в мире истины. Эти взгляды Пастернака почти дословно повторяют мысли ивановской теории религиозного символизма. Это объективирующее начало пастернаковской эстетики сказывается и в его понимании вполне самостоятельной роли языка в творчестве поэта. В минуту вдохновения, пишет Пастернак, живое соотношение сил, управляющих творчеством, как бы становится на голову. «Первенство получает не человек и состояние его души, которому он ищет выражения, а язык, которым он хочет его выразить. Язык – родина и вместилище красоты и смысла, сам начинает думать и говорить за человека...»[4*] Мысль превращения языка как бы в самостоятельное творческое существо уже сто лет назад глубоко волновала известного немецкого языковеда Гумбольдта и поэтов Гёльдерлина и Новалиса. Вячеслав Иванов переводил в «Мусагете», где бывал и Пастернак[5*], гимны ночи Новалиса, а Белый, которого очень ценил Пастернак, с особенной страстностью занимался проблемами языка, ощущая, как и Пастернак, его живую творческую силу:

Язык, запрядай тайным сном!
Как жизнь, восстань и радуй: в смерти!
Встань – в жерди: пучимым листом!
Встань – тучей, горностаем: в тверди!
Язык, запрядай вновь и вновь!

Моими беглыми соображениями по поэтике Пастернака я, конечно, ни в какой мере не стремился установить ученической зависимости поэта от идеалистической философии, что господствовала в Марбурге во время его пребывания в нем, а также и от романтической настроенности символизма. Мне хотелось лишь нарисовать ту атмосферу, в которой слагался духовный образ Пастернака. К сказанному надо прибавить только еще то, что свое символическое искусство Пастернак никогда не ощущал в отрыве от действительности, что было характерно для некоторых западных романтиков. Не чувствовали этого отрыва, впрочем, ни Блок, ни Белый, ни Иванов, ни Брюсов. Характерно, что почти все беллетристы-знаньевцы эмигрировали: Андреев, Куприн, Шмелёв, Зайцев, Бунин, Чириков, а символисты, за исключением поздно покинувшего Россию Вячеслава Иванова, остались в России – Блок, Белый, Волошин. Может быть, в этом сказалось их теургическое (Владимир Соловьёв) понимание искусства как сверхискусства, одним своим наличием в стране построяющего ее жизнь. Эту мысль высказывает и Пастернак: «Искусство, – читаем у него, – реалистично как деятельность, и – символично как факт»[6*]. Быть может, с этим теургическим пониманием искусства связано то, что символисты приняли, каждый по-своему, большевистскую бурю не как политическую расправу с русским народом, не как изначальный хаос планового хозяйства, а как трагедию, как возмездие за прежние грехи, как музыку космической катастрофы.

Косвенным доказательством миросозерцательной связи Пастернака с символистами и его атмосферической близости к ним можно считать и то, что, рисуя в третьей части «Охранной грамоты» портрет своих юных сверстников, снующих со вниз опущенными головами по московским бульварам, Пастернак в качестве стоящей за ними спасительной силы называет искусство. Какое искусство? – спрашивает он, и отвечает: искусство Блока, первого поэта символизма, посвященного, по его собственному признанию, в этот высокий сан мистиком, софиологом и певцом вечной женственности Владимиром Соловьёвым; Белого – автора объемистого труда о символизме и, бесспорно, самого значительного прозаика символистской школы, единственного, к слову сказать, писателя, о котором Пастернак говорит как о гении; Скрябина, о принадлежности которого к символизму свидетельствует Вячеслав Иванов; и, наконец, – любимой актрисы той эпохи, Веры Федоровны Комиссаржевской, не пожелавшей отражать на сцене видимую действительность, а возжаждавшей воплощать невидимое. Когда она, смотря на Волгу, говорила о своей люб-

ви к Паратову и о невозможности выйти, по родительской воле, за Карандышева, сразу же исчезала всякая разница между Паратовым и Карандышевым: в ее голосе звучала тоска мировой души по соединению с вечным духом. Это были скорее Плотин и Соловьёв, чем Островский. Драму она разрушала психологически.

* * *

Утверждая внутреннюю связь Пастернака с символизмом, я отнюдь не оспариваю близости Пастернака, – точнее, Пастернака до 1946 г., которого он, по собственному признанию в «Автобиографическом очерке», созрев как поэт, разлюбил, – с футуризмом. Вопрос только в том, с кем из действительно значительных поэтов футуризма он был внутренне связан. О том, что он, в противоположность Маяковскому, никогда не имел ничего общего с футуристической улицей, говорить не приходится. Интересно, между прочим, замечание Пастернака, что Маяковский терпел вокруг себя эту улицу, боясь своего одиночества.

Оспаривать некоторую близость между Хлебниковым и Пастернаком, а быть может, даже и влияние Хлебникова на Пастернака, которое признает Глеб Струве, я бы не стал. Но против того, что Хлебников, – душа которого была как бы в себе самом зачатым невнятным хаосом, над которым, освещая его глубину, внезапно вспыхивали какие-то нездешние светы, – был футуристом, – я стал бы спорить. Поэт, не укорененный в прошлом, не в силах быть глашатаем и строителем будущего. Не был подлинным футуристом и явно укорененный в прошлом Сергей Есенин. Озорующий на натуре и без вина хмельной народник-революционер славянофильского корня, мечтавший о революционном вожде как о крестьянском царе, он, в сущности, был одиноким чужаком-пассеистом в футуристическом лагере. Из больших поэтов подлинным футуристом был один только Владимир Маяковский, так как только в нем были сильны и исконны те тенденции, что породили европейский футуризм: тенденции к политизированию искусства и превращению его в общественную силу. Не надо забывать, что создатель итальянского футуризма Маринетти, иезуит по воспитанию, но тем не менее страшный националист, громогласно требовал в 1914 г. вступления Италии в войну против Австрии, а в 1919 г. с полным убеждением вступил в фашистскую организацию, и что немецкий футуризм в лице издателя известного журнала «Die Aktion» Франца Пфемферта явно тяготел к коммунизму. То, что в Италии и Германии нужно было насаждать, было со времен Радищева вполне очевидно русскому искусству.

Очень своеобразный по особенностям своего дарования и своей словесной стилистики, поэт Маяковский был в сущности типичным продолжателем исповеднически-политической темы русской литературы, продолжателем Радищева и Горького, что, между прочим, отмечает и вступительная статья к немецкому переводу произведений Маяковского. Не случайно он, еще гимназистом, записался в социал-демократическую партию и расположился на ее левом крыле.

Идейным марксистом он, конечно, никогда не был, но революционером был с малолетства. Пастернаку он напоминал «сводный образ молодого террориста-подпольщика из младших провинциальных персонажей Достоевского». С этим Маяковским-футуристом, большевистским трибуном и политическим агитатором, у Пастернака не было ничего общего. В «Автобиографическом очерке» он пишет: «...позднейший Маяковский, начиная с “Мистерии-буфф”, недоступен мне. До меня не доходят эти неуклюже зарифмованные прописи..., изложенные так искусственно, запутанно и неостроумно. Это, на мой взгляд, Маяковский никакой, не существующий. И удивительно, что никакой Маяковский стал считаться революционным... Маяковского стали вводить принудительно, как картофель при Екатерине»[7*]. Отрицая Маяковского как футуриста, как трибуна, громогласного агитатора и глашатая грядущего социализма, Пастернак страстно, а временами даже и нежно, любил раннего Маяковского, еще не испорченного футуристическим политизмом. С этим Маяковским, как и с целым рядом других поэтов, Пастернака тесно связывало искание и обретение новых поэтических форм, ведущих дальше того, что было найдено уже символистами. Это новое вернее всего определяется понятием экспрессионизма, который в начале XX столетия оказался господствующим стилем во всех европейских странах. Основным признаком экспрессионизма является его эмоциональная взволнованность, перегруженность, мешающая изображению мира в его первичной естественной данности. Все поэты-экспрессионисты рисуют образы мира в охвате человеческих страстей, как бы сдвинутыми со своих мест и перемещенными во времени, к тому же, и это главное, метафорически, сращенными друг с другом, хаотизированными и остраненными (Шкловский).

С этим связаны и все более внешние приемы экспрессионистического творчества: отрицание канонизированного синтаксиса, логической внятности мысли и необходимости зрительной реализации образа.

* * *

Общеевропейский стиль экспрессионизма был типичен и для поэтов России начала века. За такие нарочитости и натянутости Вейдле еще в 1928 г. в своей статье о Пастернаке строго порицал его творчество, не отрицая, однако, что в нем есть «индивидуальная единственность поэта». Этой единственности поэзии Пастернака посвящена статья русского слависта Романа Якобсона, профессора Гарвардского университета. Сравнивая художественные приемы Маяковского и Пастернака, Якобсон приходит к заключению, что поэзия Маяковского сильна прежде всего оригинальной метафорой, т.е. сближением образов по их сходству или по противоположности. Поэзия же Пастернака, отнюдь не отталкиваясь от метафоричности, жива, прежде всего, как выражается Якобсон, «метонимическими рядами». Передавая интересную статью Якобсона в несколько упрощенном, но отнюдь не искажающем виде, можно сказать, что поле ассоциаций является у Пастернака предельно расширенным, не ограниченным законами сходства и противоположности образов. У Пастернака все образы вступают в перекличку между собою, как бы аукаются в заповеднике его души. Якобсон отмечает, что на первый взгляд может показаться, что за ассоциативным ливнем пастернаковских стихов исчезает собственное «я» поэта, но что это неверно, так как самые заумные образы Пастернака являются в сущности метонимическими спутниками, а то и отражениями самого поэта.

За этими поэтическими приемами скрывается, как мне кажется, очень определенное мироощущение поэта, некий своеобразный пантеизм. Есть пантеизм, живущий жаждой растворения всякой сличенной особи в божественно-безликом мире: тоска водяной капли об исчезновении в океанской безбрежности. Она встречается у юного Толстого. У Пастернака обратное. Он всем безликим явлениям и образам жизни и мира дарует человеческие образы, а так как человек создан по образу и подобию Божьему, то можно сказать, что он все в природе и в жизни обожествляет. В пантеизме Пастернака нет ничего буддийского. Если считать, что христианство соединимо с пантеизмом, то пастернаковский пантеизм можно будет назвать христианским.

Особенной любовью Пастернака пользуются деревья. Для него они все – живые существа, наделенные свободой передвижения. «Варыкинский парк... близко подступал к сараю, как бы для того, чтобы заглянуть в лицо доктора и что-то ему напомнить»[8*]. Деревья, как белые призраки, высыпали на дорогу, делая прощальные знаки

так много видевшей белой ночи. Стоящие у церковного входа березы сторонятся при приближении крестного хода.

Не менее сличены и одухотворены и все другие явления природы: гроза по лестницам и галереям вбегает на крыльцо, лошади и дуновение ветра поют вечную память.

Но одушевляются и тем очеловечиваются у Пастернака не только явления природы, но даже и душевные состояния. Так, например, в «Охранной грамоте» Пастернак рассказывает, что вместе с ним в вагоне едет его собственное молчание, при особе которого он состоит и даже носит форму, знакомую каждому по собственному опыту. На той же странице встречаем еще более странный оборот: привычно-импрессионистическое описание городского утра неожиданно заканчивается типично пастернаковским образом: свежая лаконичность жизни переходит через дорогу, берет поэта за руку и ведет по тротуару.

Так и молчание, и лаконичность жизни превращаются в живые существа, с которыми складываются весьма сложные человеческие отношения. Рассказ о помощи, оказанной ему свежим лаконизмом жизни, Пастернак завершает признанием, что «братство с огромным летним небом» было незаслуженно и что он должен будет в будущем отработать утру его доверие.

Говоря о творчестве Пастернака, причем не только о его стихах, но в такой же мере и о его прозе, нельзя не остановиться на исключительной музыкальности его словесного дара. Этот дар отнюдь не исчерпывается перезвонами гласных и перешептываниями согласных, что так характерно хотя бы для Бальмонта. Музыкальность Пастернака – гораздо более сложное явление. В своей автобиографии он сообщает, что он, несмотря на свою высокую оценку Белого, не посещал его мусагетского семинария, в котором изучался классический русский ямб, так как «всегда считал, что музыка слова явление не акустическое и состоит не в благозвучии гласных и согласных отдельно взятых, а в соотношении значения речи и ее звучания».

В последней глубине этого звучания Пастернаку слышалась тишина:

Тишина, ты – лучшее
Из всего, что слышал[9*].

Из этой тишины на него часто налетал «свист тоски», не с него начавшийся. Налетая на поэта с тылу, он пугал и жалобил его, грозил затормозить действительность и молил примкнуть его к живому воздуху, успевшему тем временем зайти далеко вперед[10*].

Эта мольба тоски о живом воздухе придает пастернаковской поэзии нечто исключительно бодрящее, светлое и жизнеутверждающее, все те черты, которые внушили Анне Ахматовой строку: «Он награжден каким-то вечным детством». Почти о том же говорит заглавие статьи Марины Цветаевой о Пастернаке – «Световой ливень».

Надо признать, что письмо редакционной коллегии «Нового мира», полученное Пастернаком еще в 1956 г., но опубликованное лишь 25 октября 1958 г. в № 128 «Литературной газеты», мотивирует свой отказ печатать роман в весьма приличной для Советской России форме. Текст письма свидетельствует о пристальном изучении романа. За Пастернаком признается талант и серьезность проделанной им работы. Нет в письме ни грубых политических выпадов, ни оскорбительных выражений. Чувствуется, что редакционная коллегия стремилась вызвать у возможных читателей впечатление объективности анализа и оценки «Доктора Живаго».

За этой внешностью скрывается, однако, полное непонимание романа, начинающееся отождествлением Юрия Андреевича Живаго с Пастернаком, что недопустимо уже потому, что между семейными обстоятельствами, в которых вырос Борис Пастернак, и сиротским детством Живаго нет ничего общего, а детские годы и детские впечатления всегда ведь оказывают большое влияние на развитие и духовное становление человека. К тому же в автобиографии Пастернак мельком выводит своего приятеля Самарина, судьба которого с точностью совпадает с судьбой пастернаковского героя, в чем невольно слышится предупреждение не смешивать автора с ним. «В начале нэпа он [Самарин] очень опростившимся и всепонимающим прибыл в Москву из Сибири, по которой его долго носила Гражданская война. Он опух от голода и был с пути во вшах. Измученные лишениями близкие окружили его заботами. Но было уже поздно. Вскоре он заболел тифом и умер, когда эпидемия пошла на убыль»[11*].

Хуже этой формальной некорректности, как-никак облегчившей редакции нападки на Пастернака, та как бы сама собой понимающая самоочевидность, с которой члены редакционной коллегии критикуют роман с ортодоксально-марксистской точки зрения.

В дальнейшем редакционная коллегия рисует Живаго матерым мещанином, который поначалу было приветствовал революцию несколькими громкими фразами, но, спохватившись, что она может нанести ему материальный ущерб, решает, несмотря на то, что в Москве до зарезу нужны врачи, смыться в Сибирь, где будет легче прокормиться. Запутавшись против своей воли в ненавистной ему

революции, этот интеллигентский индивидуалист больным, голодным, вшивым возвращается в Москву, где и умирает в трамвае так же бессмысленно, как жил, отрезанным от великих судеб своего народа, слепым и надменным отрицателем свершающихся событий.

Такова примитивная карикатура на «Доктора Живаго». Что же представляет собой на самом деле духовно весьма сложный герой Пастернака?

В каждом подлинном художественном произведении общее содержание и даже духовные облики выводимых типов оказываются крепко связанными с формою повествования. Форма, в которой написан «Доктор Живаго», весьма отличается от формы традиционного русского и даже европейского романа XIX и XX веков. Этим обстоятельством объясняется то, что очень многие иностранные, а отчасти и русские читатели, не прошедшие через символизм («Петербург» Белого), находят образы, созданные Пастернаком, весьма смутными и трудноуловимыми. Нет сомнения, что это до некоторой степени верно. Неверность начинается лишь там, где эта «смутность» вменяется Пастернаку в художественную вину. Никто не будет оспаривать, что действующие лица «Доктора Живаго» лишены той толстовской стереоскопичности, которую сохранили в своем творчестве и Чехов, и Бунин, и в самой большой степени, быть может, Алексей Толстой. Отсутствие этой пластичности, однако, отнюдь не объясняется недостаточностью пастернаковского дарования, а требованием того стиля, в котором задуман и выполнен «Доктор Живаго». Это доказывается хотя бы тем, что расплывчатость образов, как говорят критики Пастернака, относится лишь к главным героям романа, в то время как носители эпизодических ролей возникают с бросающейся в глаза рельефностью. Напомню хотя бы начальника дистанции Фуфыркина, его томную жену и экипаж, в котором она за ним приезжает, в то время как он, гуляя по шоссе, любуется складками своих брюк; свирепо ругающегося мастера Худолеева, таскающего за вихры татарчонка Юсупку, или мастерски выписанного адвоката Комаровского. Этой видимой пластичностью ни Живаго, ни Лара, ни Антипов-Стрельников не награждены. Но и не видя их так, как мы видим перед собою Анну Каренину и Вронского, мы все же до конца постигаем их и сливаемся с их переживаниями, слышим в нашей груди биение их сердец, вдыхаем в себя их дыхание. Такие сцены, как предсмертный разговор Стрельникова с Живаго, приезд Лары в Москву, где она, как бы случайно попадая в комнату, где студентом жил ее покончивший с собою муж, видит Живаго в гробу, так потрясающе сильны, что сравнимы разве только с лучшими сценами Достоевского. Ничего

удивительного в этой силе нет. Постижения не всегда должны идти путем внешнего созерцания. Человеческих лиц, тел, движений постичь нельзя, не увидя их глазами, но душу можно постичь и в темноте во мраке любви и смерти.

Кроме как отсутствием пластичности образов, «Доктор Живаго» отличается от классического русского романа некоторой как бы недостаточной связанностью всех действующих лиц друг с другом. Есть что-то случайное в их встречах и взаимоотношениях. Некоторые исчезают с глаз читателя, как бы уходят в глубину волнующейся вокруг них жизни. Но вдруг они снова выплывают для какой-то провиденциальной встречи.

Сводный брат Живаго появляется в романе всего только несколько раз, словно из земли вырастает, чтобы помочь Юрию Андреевичу в тяжелую минуту. Это «случайное» появление ощущается, однако, несмотря на то, что оно ни логически, ни психологически автором не мотивируется, не как случайность, а как веление судьбы или как проявление Божьей заботы. В конце концов, случай есть ведь не что иное, как атеистический псевдоним чуда. В этом изображении человеческих взаимоотношений вне психологического плана таится одна из характернейших черт романа. Уход Антипова от Лары, его перерождение в жутко-обаятельного Стрельникова, отношение Живаго к жене и Ларисе – все это остается непонятным. Схема психологического объяснения: вот причина, а вот ее следствие – к действующим лицам романа неприменима. Объяснение тому, что они переживают, надо искать не в той жизни, которою они живут на глазах у читателя, а где-то вне ее пределов, что требует от читателя особой интуиции. Описаний любовных сцен в привычном смысле, в реалистическом стиле – в романе нет; есть только мистика и музыка любви, ее скорбная или торжествующая песнь. Мистики и космической музыки полны и мысли Лары у гроба Юрия Живаго: «О, какая это была любовь, вольная, небывалая, ни на что не похожая! Они думали, как другие напевают... Они любили друг друга потому, что так хотели все кругом: земля под ними, небо над их головами, облака и деревья. Их любовь нравилась окружающим еще, может быть, больше, чем им самим. Незнакомым на улице, выстраивающимся на прогулке далям, комнатам, в которых они селились и встречались... Никогда, никогда, даже в минуты самого царственного, беспамятного счастья не покидало их самое высокое и захватывающее: наслаждение общей лепкою мира, чувство отнесенности их самих ко всей картине, ощущение принадлежности к красоте всего зрелища, ко всей вселенной»[12*].

Можно, конечно, считать, что сверхнатуралистическая, сверхпсихологическая структура и стилистика «Доктора Живаго» лишила его всех черт, как будто обязательных для большого эпического произведения. Но нельзя не видеть, что только эта структура и эта стилистика дали Пастернаку возможность окрылить свое повествование глубоко своеобразными, лично пережитыми раздумьями о судьбах мира, о трагедии человеческой жизни, о природе и назначении искусства. Даже те, которым роман кажется произведением темным, частично хаотичным, не могут не признать, что над этим хаосом все время полыхают зарницы духа. «Нельзя запечатлеть всех молний» (А. Белый). Эта пронизывающая весь роман Пастернака философия сливается с органически свойственной Пастернаку музыкальностью его словесного дара, достигающей особого совершенства в его метонимических описаниях природы, образы которой не являются у него, как у Чехова и Бунина, красочно-живописными реальностями, среди которых развертываются судьбы людей, а скорее космическими собеседниками человека: «Душевное горе обостряло восприимчивость Юрия Андреевича. Он улавливал все с удесятеренной резкостью... Небывалым участием дышал зимний вечер, как всему сочувствующий свидетель. Точно еще никогда не смеркалось так до сих пор, а завечерело в первый раз только сегодня в утешение осиротевшему, впавшему в одиночество человеку. Точно не просто поясной панорамой стояли, спинами к горизонту, окружные леса по буграм, но как бы только что разместились на них, выйдя из-под земли, для изъявления сочувствия»[13*].

Все сказанное до сих пор о Живаго сливается у меня в душе в некую религиозно-интонированную симфонию, звучащую с каких-то трансцендентных высот над кровавым безумием творимого людьми мира. Об этом кровавом безумии написано и прочитано каждым из нас бесконечное количество книг. Но ни одна из этих страшных книг не наполнила моей души такими безвыходными муками, таким отчаянием, как «Доктор Живаго». В значительной степени это объясняется, конечно, тем, что события большевистской революции развертываются у Пастернака под исполненными нездешней музыкой небесами. Но есть этому впечатлению и другая причина. Мне кажется, что она заключается в том, что революционные события описаны в «Докторе Живаго» человеком с невероятно зоркими глазами, но лишенным каких бы то ни было идеологически-политических точек зрения. Если бы Пастернак был политиком, то картина революции вышла бы у него более осмысленной и потому менее страшной. Она осмыслилась бы или как возмездие за преступления царского режима, или как предупреждение миру — вот что пред-

ставляет собой социализм, а потому бойтесь его, – или, наконец, – как неизбежно-темное вступление в светлое царство социализма на путях государственного возвеличения России. У Пастернака ничего этого нет. Нет даже блоковской музыки революции, ни идущего впереди революции Христа. Правда, есть в «Докторе Живаго» несколько скупых слов, как будто бы прославляющих большевистский переворот. В разговоре с тестем Юрий Андреевич вытаскивает из кармана пиджака газету с предложением прочесть и полюбоваться, а сам, «не вставая с корточек и ворочая дрова в печке», громко разговаривает сам с собою: «Какая великолепная хирургия! Взять и разом артистически вырезать старые вонючие язвы. Простой, без обиняков, приговор вековой несправедливости, привыкшей, чтобы ей кланялись, расшаркивались перед ней и приседали»[14*]. Конечно, это – своеобразное приятие революции, но никакого политического или социального одобрения ее в этих одиноких у горящей печи, себе под нос, раздумьях, в сущности, нет, так как положительной стороной революции является всего только ее артистически упрощенный жест, напоминающий Пастернаку даже «светоносность» Пушкина: особым величием революционного жеста поэту кажется то, что он, «как все гениальное», был «вполне неуместен и несвоевременен».

Дальнейшее развитие революции явно погасило в нем это изначальное как бы приятие, отнюдь не превратив его, однако, ни в контрреволюционера-монархиста, ни в демократа либерального или социалистического толка. Для правильного понимания Пастернака очень важно осознать, что большевики чужды и враждебны ему не как политическое течение, которому он противопоставляет другое, правильное, а как яркое обнаружение всей той лжи, в которой запуталась общественно-политическая жизнь человечества. Только этим характером художественного обличения большевизма объясняется то, что Живаго признается, что он как-то не заметил смены Временного правительства большевистскою властью и что он в сущности не видит никакой разницы между злом Белой и Красной армии. Этот глубокий аполитизм, против которого можно, а может быть, и должно спорить, объясняется христианскими предпосылками пастернаковской философии истории, основные мысли которой он с афористической краткостью и с допускающей разные толкования свободою сформулировал главным образом в третьей и четвертой частях своего романа. По мнению Пастернака, даже и не верующим в Бога людям нельзя не видеть, что история, в подлинном смысле этого слова, родилась вместе с христианством в том «новом способе существования и новом виде общения, которое

называется Царствием Божиим» и в котором – это главная мысль Пастернака – нет народов (в языческом смысле слова), а есть лишь личности. Пастернаку кажется каждый в себе замкнутый факт до тех пор бессмыслицей, пока в него не будет внесен смысл. Смыслом же, осмысливающим факт, Пастернак считает порожденную христианством «мистерию личности». Личность же не всегда есть отдельная человеческая особь, ею может быть и народ, но «не просто народ, а обращенный, претворенный народ». Все дело, восклицает доктор Живаго, именно «в превращении, а не в верности старым основаниям».

Очень своеобразно пастернаковское учение о личности. Пастернак считает ее бессмертной, но не на том основании, что она, как учит христианство, воскреснет после смерти, а потому, что ее рождение уже было выходом, воскресением, из необъятного царства безлично-самодовлеющей жизни и вхождением в творимую личностями историю.

Этот круг мыслей существенно дополняется другим. Что такое человек? – спрашивает Пастернак и отвечает: подлинный человек, т.е. личность нового, христианского времени – есть человек, всегда живущий в других людях. Душа человека есть не что иное, как человек в других людях. В них умерший остается и после смерти. В них он обретает свое бессмертие. Называть эту форму бессмертия памятью Пастернак считает недостаточным, может быть, даже неверным. «Какая вам разница, – говорит он больной Анне Ивановне, – что потом это будут называть памятью, это будете вы, в составе будущего»[15*].

Редакционная коллегия «Нового мира» безоговорочно обвинила Пастернака в индивидуализме. За тот же индивидуализм хвалят Пастернака его иностранные почитатели: вот-де сумел мужественно противопоставить начало индивидуализма началу большевистского коллективизма. Эта терминология, за которой стоит, конечно, вполне определенная философия, – сплошное недоразумение, мешающее правильно понять нравственную поэзию Пастернака.

Латинское слово «индивидуум» означает нечто неделимое, т.е. в себе замкнутое, лишенное, по терминологии современного экзистенциализма, дара «коммуникации», т.е. общения. Этой этимологической сущности термина вполне соответствует психологическое и социологическое содержание общепринятого понятия – индивидуалист. Если индивидуалист и не всегда эгоист, то он все же всегда существо в той или иной степени эгоцентричное, носящее свою душу в себе самом, в своей груди. С точки зрения Пастернака, индивидуалист, в сущности, бездушен, потому что душа человека

есть «человек в другом». Индивидуалист же есть человек в себе. По терминологии Пастернака, человек в себе есть неизбежно человек обезличенный, так как мистерия личности питается христианством, а христианин живет любовью к ближнему. Ради защиты своих интересов индивидуалисты очень легко объединяются в коллективы, в которых, однако, каждый функционирует как вариант любого другого сочлена этого коллектива, в котором, защищая другого и других, каждый, в сущности, защищает только себя самого. В том, что этот западноевропейский индивидуализм является лишь обратной стороной большевистского коллективизма, заключается вся неразрешимость современного политического положения.

Лишь на фоне этой философской концепции Пастернака становится до конца понятным уже выше отмеченное отношение Пастернака к большевизму. Уточняя и заостряя взгляды Пастернака, можно сказать, что он отрицает большевиков за то, что вся их историческая деятельность является не только отрицанием истории, но и насмешкой над ней. Истории, пишет Пастернак, никто не делает; ее не видно, как нельзя увидеть, как трава растет. Растет история не в шумихе массовых сцен и не по воле фанатиков, а в тайниках возжаждавших «блаженства духа» личностей – индивидуальных и соборных[16*]. Войны и революции Пастернак ощущает, а часто и приравнивает к таким природным явлениям, как гроза или болезнь. В лучшем смысле эти явления представляются бродильными дрожжами истории, но не ею самой. Лишь осмысливание этих природных фактов духом личного творчества может быть названо историей.

Надо, правда, оговориться, что сам Пастернак, вопреки религиозной глубине своих мыслей, нередко употребляет термин «история» в ходячем смысле этого слова, что, быть может, объясняется требованиями художественной формы романа. Терминологический педантизм в искусстве неуместен: он убивает жизнь.

Извлеченная мною из «Доктора Живаго» философия истории во многом напоминает историософские построения Бердяева, различающего в истории как бы два этажа: историю и метаисторию. Земным носителем метаистории у Бердяева, как и у Пастернака, является личность, внутри которой и совершается исторический процесс. Выше личности у Бердяева ничего нет, что богословски объясняется тем, что только личности обещано воскресение. Последних глубин христианства в его догматической сущности Пастернак не касается, но их немое присутствие все же чувствуется во всех построениях «Доктора Живаго». Да и прекрасные, духовно возвышенные и одновременно исполненные как пейзажной, так и бытовой

конкретности стихи доктора Живаго неоспоримо свидетельствуют о сверхфилософской и сверхэстетической связи Пастернака с христианством.

Как Пастернака одни хулят, а другие хвалят за его индивидуализм, так же одни его славят как стойкого русского интеллигента, а другие, главным образом, советские критики, именуют его чуждым массам интеллигентским отщепенцем. Определение Пастернака как типичного интеллигента европейцам простительно, но в русских устах непонятно. Для русского уха аполитичный интеллигент – абсолютно невозможное словосочетание, так как вся русская революция была, конечно, главным образом, порождением русской интеллигенции, которую уже восемьдесят лет тому назад Анненков определил как некий «революционный орден».

У Пастернака в обеих его автобиографиях нет и намека на какую бы то ни было близость к этому интеллигентскому ордену. Я не знаю другого русского человека, который с такою же сомнамбулической невменяемостью прошел бы мимо всех волнений и проблем русской общественной жизни. К немецкому переводу «Охранной грамоты» приложен, как это обыкновенно делают немецкие издатели, список упомянутых в тексте лиц. Среди семидесяти приведенных имен нет ни одного политического, за исключением Горького, упомянутого, однако, не в качестве общественного деятеля, а лишь по поводу портрета, который должен был писать с него отец Пастернака.

Пастернак рос исключительно среди поэтов, писателей, художников, музыкантов, как бы стеною отделен от общественной и партийной жизни бурного начала XX века, чем, быть может, и объясняется, что Пастернаку удалось до конца сохранить свои живые человеческие глаза, а большевикам не удалось заменить их протезами идеологических точек зрения, в чем, конечно, и состоит его величайшая вина перед советской властью и партией.

* * *

Среди многих замечательных мыслей об искусстве, разбросанных по страницам «Доктора Живаго», встречается и следующая, быть может, главная, мысль: «...искусство всегда, не переставая, занято двумя вещами. Оно неотступно размышляет о смерти и неотступно творит этим жизнь. Большое, истинное искусство, то, которое называется Откровением Иоанна, и то, которое его дописывает»[17*].

Не ставя вопроса, как велика дистанция между Откровением Иоанна и «Доктором Живаго», можно все же сказать, что этот

роман, бесспорно, большое и истинное произведение, значительное прежде всего тем, что в планетарном размахе большевизма, в сверхчеловеческой активности партии, в ее мессианском утопизме, в том шуме и хаосе, которым большевизм наполнил мир, Пастернак услышал голос смерти и увидел немое лицо человека, скорбящего о поругании самого дорогого, чем Создатель наградил человека, – о поругании его богоподобия, в котором коренится мистерия личности.

В том, что Пастернак за десятилетия своего пребывания в Советской России сумел остаться жрецом этой мистерии и смог о своем служении сказать так, как он сказал в своем романе, заключается его великая заслуга перед Россией и заслуга сохранившей его России перед всем миром.

Художник свободной России

В Советском Союзе за последнее время наблюдается углубление памяти об отошедшей в прошлое России. Нет сомнения, что в связи с этим влечением к национальному оздоровлению со временем заинтересуются и столь живописной во всех отношениях личностью, какой был князь Сергей Александрович Щербатов, внук воспетого Жуковским в «Певце во стане русских воинов» героя 1812 года, впоследствии генерал-губернатора Москвы. В наследство от своей бабушки, в жилах которой, по слову московского митрополита Филарета, текла не кровь, а огонь, Щербатов (1874–1962) унаследовал живой интерес к благотворительной и общественно-политической деятельности. Унаследовал он и необходимый для нее темперамент.

Одаренный Щербатов попал в Мюнхенскую художественную школу, в которой учились и ряд других русских художников, лишь по окончании Московского университета. Некоторое время его учителем был Игорь Грабарь, весьма лестно отозвавшийся в своей книге «Моя жизнь» о даровании своего ученика: «Щербатов был очень талантлив и скоро оставил далеко позади себя других учеников, работавших уже два года, а то и больше». Благотворное влияние оказало на творчество Щербатова и нарастание в дни его молодости в России интереса к французским импрессионистам. Оно определило «лучистость» его палитры и освободило его полотна от темноватого колорита Мюнхенской школы.

В 1950 г. в Риме, куда Щербатов попал после длительного пребывания в Мюнхене, состоялась выставка его картин. Выставлено было больше 50 работ. Посетителей и критиков поразило разнообразие сюжетов: композиции на религиозные темы, свободные композиции, портреты, пейзажи, натюрморты, как и разнообразие технических способов: масло, темпера, пастель, карандаш. Критика отозвалась о работах Щербатова весьма благожелательно, подчеркивая, однако, не столько чисто художественное формальное достоинство его работ, сколько их душевное содержание. Писали, что картины Щербатова «овеяны поэзией и легкой меланхолией», что у его моделей «замечательные глаза» и что в их таинственном взгляде «светится красота внутреннего человека». Было обращено внимание и на исключительную многосторонность творчества

Щербатова; отмечалось, что в его живописи «согласуются искусство VIII века, византийская икона, помпеанская фреска, флорентийские портреты, Пикассо первого периода и несколько лет русской светской живописи».

Будучи талантливым живописцем, Щербатов был не только им. Его художественное дарование было шире. Уже в его картинах видно тяготение к архитектонике линеарных построений, к большим формам, к фрескам и архитектуре. Памятью этой стороны его дарования должна была остаться фресковая роспись одной из зал Казанского вокзала в Москве, над чем он работал, по приглашению Н.К. фон Мекка, вместе с Александром Бенуа, Билибиным, Яковлевым и Лансере. Через побывавших в Москве иностранцев до Щербатовых дошла весть, что одна из зал Казанского вокзала оказалась расписанной по картонам Щербатова, но насколько удачно, узнать, кажется, пока не удалось.

Замечательным памятником архитектурных интересов Щербатова мог бы остаться построенный по его планам на Новинском бульваре талантливым архитектором Тамановым известный всей Москве Щербатовский дом, долженствовавший представлять дворец Екатерининской эпохи, перенесенный в XX век. Первые три или четыре этажа, точно не помню, были отведены под исключительно комфортабельные, изящно отделанные квартиры (в одной из них шумно и талантливо жил Алексей Николаевич Толстой, развесивший по стенам, в качестве своих предков, купленные на Сухаревке портреты). А над наемными квартирами помещался «особняк» Щербатова, хранивший в своих стенах художественное собрание и коллекции исключительной ценности.

Как будто бы рискованная идея — вознести барский особняк, во всех усадьбах окруженный садами и парками, на пятый этаж доходного дома — неожиданно удалась. Таманов получил за Щербатовский дом золотую медаль и звание дворцового архитектора и академика. Академия художеств премировала Щербатовский дом как «самое красивое здание Москвы». По смерти Щербатова его дом должен был перейти во владение города Москвы и превратиться в «городской музей частных собраний». Этому плану не дано было осуществиться: самое красивое здание Москвы было в первый же год революции расхищено и разрушено. Драгоценные дверные ручки продавались за копейки на Сухаревке.

Судьба второго крупного замысла князя Щербатова была менее печальна, но только потому, что он не был осуществлен. Будучи тонким знатоком русского крестьянства, которое он по-своему крепко любил, и живо заинтересованный в правильном разреше-

нии социальных вопросов, Щербатов, общественный деятель очень личного покроя, затеял выстроить в своем подмосковном имении, в Нарофоминске, детский посад для сирот и обездоленных детей. Посад предполагалось обнести низкой стеной и обсадить веселыми березками и рябинами. Главное здание должно было быть украшено мозаиками на тему Христовых слов о детях. Этот план, как и замысел дома в Москве, свидетельствуют об исключительной своеобразности Щербатова как человека и как художника. Это своеобразие живо чувствуется в его прекрасно написанной книге «Художник в ушедшей России».

Тайна личности, по учению Платона, – в памяти. Национальность, по средневековому учению, есть некая соборная личность. Пафос всякой революции – в отрицании прошлого, в отрицании памяти, а потому и в разложении нации как соборной личности.

Одним из действительнейших средств против болезни беспамятства является серьезная мемуарная литература. Серьезность и значительность прекрасно написанных воспоминаний князя Щербатова, большого мастера словесного портрета (Дягилев, Серов, Коровин, Остроухов и другие), заключается в том, что он лишь на немногих последних страницах с глубоким волнением и сдержанным гневом говорит о своей личной судьбе, на протяжении же всей книги повествует исключительно о судьбах русских художников, которых он прекрасно знал, и о судьбах русского искусства.

Внутренняя правда книги заключается в том, что она написана отнюдь не реакционером, как может показаться на поверхностный взгляд, но подлинным консерватором. Психология типичного реакционера очень близка к психологии революционера: революционер отрицает прошлое во имя будущего, реакционер – будущее ради прошлого. Оба с разных сторон разрывают, говоря словами Гамлета, «цепь времен». В отличие от реакционера, всякий подлинный консерватор прекрасно понимает, что прошлое как таковое сохранению не подлежит, что сохранения достойно лишь непреходящее в прошлом, требующее ради своего участия в построении будущего непрерывного переформирования. Сознавая это, князь Щербатов часто подчеркивает в своей книге новаторский и даже революционный характер своего консерватизма.

Наряду с консерватизмом, отличительной чертой воспоминаний Щербатова является их исключительная русскость: возвышенная, страстная и нежная любовь к образу своей России. Доказывать, что кроме России, нарисованной Щербатовым, издревле существовала и другая Россия, гораздо менее привлекательная, конечно, можно, но вряд ли сейчас нужно. Наша задача, в особенности задача старой

эмиграции – иная. Наш долг сделать все от нас зависящее, чтобы за устрашающе грандиозным, но и уродливым образом большевистской республики не исчез бы образ той пленительной, подлинной Руси, которым, как-никак, все же светится и грешный образ царской империи.

Этот пленительный образ нарисован князем Щербатовым с исключительной силой, много проникновенных страниц посвящено им стародворянской усадьбе, с ее глубокой не только национальной, но и европейской культурой, живописной русской деревне (красные рубахи, пестрые ситцы, античные складки сарафанов, легкая девичья походка босых ног), населенной смышленым, живым по духу независимым крестьянством, и, наконец, русской природе с ее неохватными горизонтами, ее глубоким дыханием и подчас нездешнею вечерней тишиной.

Эту свою, слегка, конечно, как и полагается живописцу, стилизованную Россию, князь Щербатов горячо защищает от ее главных врагов: от надменной петербургской бюрократии и революционной интеллигенции; негодует он и на подмену подлинной России псевдорусским сентиментально-кустарническим «style russe», от которого не был свободен безусловно талантливый, но и лубочный Билибин.

Русскость книги князя Щербатова заключается, однако, не только в ее эротическом, отнюдь не воинственно-государственном патриотизме – в шовинизме князя Щербатова упрекнуть никак нельзя, – но и в его подлинно русском отношении к искусству. Это отношение всецело определяется близкой Владимиру Соловьёву и Достоевскому верой, что «красота спасет мир». Как для этих великих мыслителей, так и для Щербатова искусство неразрывно связано с познанием истины. Этой теме посвящена его вышедшая в эмиграции статья «Искусство как вид духовного познания». Лишь искусство, связанное с красотой, нужно, по мнению Щербатова, жизни. Лишь искусство, органически входящее в жизнь, возвышает и преображает ее. С таким пониманием искусства, высшим выражением которого является русская икона, связано, что понятно само собой, отнюдь не слепое, но все же отрицательное отношение к творчеству современных художников, для которых важен только талант, мастерство и вкус, но которые весьма равнодушны к прозрению Гёте, что красота получает свое посвящение от вечной истины. В этой связи Щербатов говорит очень остроумно о Пикассо и русских «подпарижниках».

Не любя современное искусство, он не любит и того, как искусство живет в современном мире. Книга его исполнена живой

тоски по тем временам, когда сиенские горожане в триумфальном шествии провожали только что законченную картину Дуччио из мастерской художника в собор, когда флорентийская толпа днями и ночами любовалась «Персеем» Бенвенуто Челлини, или когда голландский синдик вешал на дубовую стенку своей уютной полутемной столовой интерьер Питера де Гоха, портрет Рембрандта. Эта интимная любовная связь между искусством и жизнью, по правильному мнению Щербатова, уже давно отошла в прошлое.

Страницы, посвященные разрыву между художником и обществом, принадлежат к самым парадоксальным, но, быть может, и самым существенным страницам книги. Недопустимым представляется князю Щербатову то, что картины, по которым на выставках лишь бегло скользнул профессиональный глаз знатока или поверхностный взгляд обывателя, получают, как больные в лечебницах или преступники в тюрьмах, свой номер и отправляются в усыпальницы музеев, где они, не нужные ни церкви, ни дворцу, ни комнате, скучно живут вне соприкосновения с жизнью, никем интимно не любимые и никому по-настоящему не дорогие.

Таким требованием интимного отношения между искусством и жизнью объясняются все художественные затеи князя Щербатова: постройка в Москве дома-музея и благотворительно-художественного детского посада в подмосковном имении, роспись вокзала, устройство в Петербурге постоянной выставки «Современное искусство», поддержка кустарей, передача своего дома городу для устройства в нем городского музея частных сокровищ, устройство поездок учеников школы живописи по России и т.д.

На осуществление этих планов князь Щербатов тратил громадные деньги. Толстовского стыда за свое богатство перед неимущими и обездоленными он никогда не чувствовал, социалистический пафос поравнения был ему и как дворянину, и как художнику глубоко чужд. Подлинную нравственную ответственность он чувствовал только перед унаследованной собственностью, расточать которую он, по его мнению, не имел никакого права, так как она была дана ему ради праведного служения: вечной красоте, исторической России и ее талантливому умному народу.

В последний раз
(Памяти Ф.И. Шаляпина)

За двадцать минут пришли на вокзал встречать Шаляпина. Все были в каком-то совсем особенном настроении – *в ином*, чем перед встречами с другими русскими знаменитостями. Перед вокзалом я еще забежал посмотреть венок, заказанный дрезденскими организациями «единственному Федору Шаляпину». Денег не пожалели и венок вышел не по-немецки грандиозным. Лавры, а на них лира из живых цветов; нечто вроде консерваторского значка, в размерах провинциального русского радушия. Разумеется, национальные ленты и надпись золотом.

В чем дело? Почему мы *так* ждали Шаляпина? Не думаю, чтобы все объяснялось только его всемирным именем. Было в этом ожидании и нечто иное, – какая-то особая радость и какая-то особая надежда: некое предчувствие свидания с Россией.

* * *

В своей книге «Маска и душа»[1*] Шаляпин дважды признается в том, что чувство тоски по родине, которым болеют многие русские люди за границей, ему не свойственно. Не оттого ли, что сам он не знал этой тоски, он с такою магическою силой разгонял ее в нас, заговаривал своею песнью. В зарубежье много замечательных русских людей, великих духом и талантами. Исключительность Шаляпина в том, что он был не только великим русским человеком, но сверх того еще и самой Россией. Всякий русский человек в разлуке с родиной должен хотя бы временами исходить тоской по ней; Россия же о России тосковать не может – они неразлучны.

Не потому, конечно, Шаляпин не знал тоски по России, что привык скитаться по земному шару, а потому, что всюду возил Россию с собою и всюду собирал ее вокруг себя. Где бы в эмиграции Шаляпин ни пел и где бы его ни слушали, всюду происходило одно и то же: какое-то почти внешним чувствам доступное сгущение русскости между певцом и его соотечественниками, минутами же и полная денационализация его иностранных слушателей.

Это можно было наблюдать даже в Дрездене, где небольшая горсточка русских к концу концерта окончательно «орусила» переполненный зал.

* * *

Думаю, что эта ворожба объясняется не только гениальностью Шаляпина, но и особенностями того искусства, которому он служил. Искусство актера, – а Шаляпин и на эстраде был прежде всего актером, – гораздо теснее связывает сверхличное творчество художника со всею его психофизическою личностью, чем всякое иное. Будучи актером (прежде всего исполнителем ролей русского репертуара) и изумительным песенником, Шаляпин «жил» на концертной эстраде не только мастером своего искусства, но и живою видимою и слышимою плотью России, его породившей и им неустанно ответно творимой. Причем непередаваемо-обаятельная, до всех мелочей походки, повадки и постава головы, с ранних лет знакомая плоть этого, на редкость удавшегося верхней Волге царственного сына, словно зерно прорастала всеми созданными им образами русской реальной и легендарной истории. Так получалась единственная полнота эстрадных выступлений Шаляпина...

* * *

Поезд с грохотом влетает в вокзал. Большое зеркальное окно первого класса, вздрогнув, останавливается прямо против нас. В нем сразу же появляется фигура Шаляпина, во всем благотворно отличная от остальной публики вагона: синее пальто, мастерски таящее в себе мотив поддевки с двумя малыми красными пуговицами, мягкая шапка с бобровым околышем и котиковым дном, вокруг шеи небрежный шарф. Лицо, если не обольщаться мимическими приемами его авансцены, улыбками и словечками опытнейшего режиссера своей жизни, усталое и далекое, как бы тронутое «духом уныния». Движения очаровательно медлительны, пластичны и музыкальны.

В вестибюль нарядной гостиницы Шаляпин входит вроде как на сцену. Пока «его люди» хлопочут у швейцарской конторки, он, высоко подняв голову, медленно оглядывается кругом, ловит ухом далекий звук ресторанной скрипки и с особою «шаляпинскою» грустною раздумчивостью произносит: «А вежливо играет молодой человек». Где во всем этом игра, где жизнь – различить трудно. Все переливчато. В громадном лифте Шаляпин перед всеми нами,

как перед публикой, в лицах разыгрывает со своим импрессарио еврейский анекдот. Осматривая ванну роскошного номера, он неожиданно говорит нечто весьма игривое, дабы не сказать не вполне пристойное, но говорит это так, зря. Внутреннее, тайное лицо его лица остается все время печальным. Прощается до вечера.

* * *

На эстраду Шаляпин не выходит, а как бы взлетает: стремит себя на свидание с любезною его сердцу публикой: у рампы он одною рукой пожимает другую руку. Одна рука – его рука, другая – локтем в зал – рука публики. Не открыв еще рта, Шаляпин уже братается с залом. Его лицо светится победоносною улыбкою. Глаза радостно обегают хоры. Триумфатор помнит, что наверху сидят те «низы», из которых он вышел и которые всегда горячее приветствуют артиста, чем разряженный и культурно перекормленный партер. Где во всем этом расчет, где инстинкт, где гений мимического общения, где искренняя любовь к людям, которые через час – он это верно знает – все поголовно будут от него без ума, сказать нельзя. Все до конца переливчато.

Овации стихают. На солнечное лицо Шаляпина ложатся легкие тени тревоги, раздумья, вдохновенья. Он отходит к роялю и спиною к публике как бы выбирает по репертуарной книжке, с чего начать (начнет он, конечно, как почти всегда начинает, с «Пророка»). Назвав номер вещи, он очень искусно создает минуту медитативного молчания. Этою минутою публике внушается вера в творческую подготовку артиста: Шаляпин как бы собирает внимание публики на происходящем в нем процессе сосредоточения, который он выстукиванием руки по рояльной крышке передает в зал. За это же время дисциплинированная немецкая публика успевает прочесть переводный текст очередного номера. Когда Шаляпин подходит к рампе, все действительно готовы его слушать, все исполнены внимания и полны доверия.

До конца аккомпанемента Шаляпин мастерски удерживает на всем своем облике напечатление той роли, которую он только что исполнял без грима. С последнею нотой рояля он эту роль сразу же сбрасывает с себя, всегда одним и тем же песельно-деревенским коленцем и сразу же начинает благородно стремить себя влево и вправо, потирая руки, снова пожимая их, как бы раздавая всего себя публике. Ласковое лицо его сияет; он бесконечно счастлив и все верят ему, что он пел так хорошо, как уже давно не пел. Ведь ликующее счастье возможно для артиста только после очень большой

удачи. Помимо пения и игры одно поведение Шаляпина на эстраде есть величайшее произведение искусства, основанное к тому же на тончайшем интуитивном знании законов человеческой души.

* * *

Для знатоков и старых ценителей шаляпинского искусства не могло быть, конечно, никаких сомнений, что он не тот, что прежде. Голос сдал. Обеднели звуком и чувством шаляпинские разливы печали и удали, ослабели и речитативные вспышки гнева и страсти. Тем не менее не скажу, чтобы два последних концерта произвели бы на меня меньшее впечатление, чем раньше слышанные. Мне кажется, что в связи с убылью голоса в Шаляпине развилось сальвиниевское искусство намека, некогда поразившее меня во время репетиции в Малом театре, когда Александр Павлович Ленский в домашнем пиджачке и как бы под сурдинку намеками наигрывал большую костюмную трагическую роль. Таким же живым чудом были и последние концерты Шаляпина. Образы гренадеров, Наполеона, титулярного советника, князя Галицкого, дона Базилио, гнусавой смерти, кружащей вокруг головы человека, ласкового солнышка, зеленого бережка, полночи с такою силою и нежностью возникали перед глазами и в душах слушателей, что кроме острого желания вернуть время, вернуться в свое и шаляпинское прошлое, не было никаких оснований требовать от певца прежнего голоса. Впрочем, нельзя забывать, что если у Шаляпина последних лет и не было прежнего шаляпинского голоса, то голоса на нормальный масштаб у него было еще очень много.

На последнем дрезденском концерте были все свободные в этот день силы Дрезденской оперы. Они слушали певца, «пятьдесят лет», как он сам любил говорить, «волновавшего мир», с благоговейным вниманием и... «учились петь». И действительно, было чему учиться. Некоторые ноты разносились по залу не только с прежнею красотой, но и с почти прежнею силой, доказывая, что мощь звука представляет собою не абсолютное, а весьма относительное начало, зависящее прежде всего от мастерства его усиления. Совершенно замечательно звучало еще скользящее и длительно замирающее пиано артиста. Но больше всего как всегда потрясали особенные, чисто шаляпинские интонации, его знаменитые «интонации вздохов».

Я ушел с концерта глубоко потрясенный и как-то даже не хотелось идти на фрачный званый ужин со знаменитым гостем в богатый дрезденский особняк.

* * *

О самом главном, о тех силах России, которые породили и вскормили Шаляпина, этого величайшего и руссейшего актера-художника с «северным лицом не то воина-викинга, не то пастора», как было сказано в одной немецкой газете, говорить пока трудно, скажу потому лишь мимоходом и как бы начерно, что значительность шаляпинского творчества объясняется по-моему тем, что в его природе и таланте весьма счастливо переплелись три главные темы России: ломоносовская, пушкинская и, говоря до некоторой степени условно, кольцовская.

Ломоносовскою темою в Шаляпине я ощущаю его горячую жажду знания, культуры, света просвещения, волевого продвижения вперед и ввысь. Одним словом, все то, что его уже в первые годы работы на театре связало с Ключевским, с Мамонтовым, с Врубелем, Серовым и Коровиным. Этот голод по культуре был, как мне кажется, в Шаляпине чем-то совсем иным, чем в душе его друга, Горького. В Шаляпине, которому сам Горький советовал не вступать в партию, а оставаться артистом, никогда не было того интеллигентски-просвещенского пафоса, которым грешили и которым в известном смысле и раскультуривались многие передовые люди России. Поклонник Европы, Горький, при всей своей европейской известности, никогда не был европейским писателем и никогда им и в будущем не станет. На его большом даровании и на его искреннем общественно-политическом служении с начала и до конца лежала печать интеллигентски-русского провинциализма. Косоворочный же в юности Шаляпин с легкостью стал европейским и американским художником. И дело тут не только в природе того искусства, которому он служил, а в принципиальной и глубокой разнице между ломоносовскою темою русской культуры и интеллигентскою темою западнического просвещенства.

От духа Пушкина в Шаляпине было то, чем только и держится высокое искусство: «предустановленная гармония» между безмерным восторгом в душе и каноническим чувством меры в руке и взоре творящего художника. Все сценическое и эстрадное творчество Шаляпина было чудом благодатного примирения дионисийской безмерности и аполлинической меры. В сущности это значит лишь то, что Шаляпин был величайшим мастером пластической формы. Всякая роль, всякая ария, простейшая песнь превращались в его исполнении в архитектурное произведение. В их звучаниях у Шаляпина звучали не только ноты и мелодии, но и почти что пространственно зримые соотношения отдельных смысловых, звуко-

вых и ритмических единств. С этим ощущением архитектурности музыки, тождественным гётевскому ощущению музыкальности архитектуры, связана единственная скульптурность Шаляпина как оперного и эстрадного певца. Им же объясняется и особенность шаляпинского жеста, очень далекого от той реалистически-психологической жестикуляции, которую Шаляпин так ценил в искусстве О.О. Садовской. На драматической сцене шаляпинский жест и шаляпинская скульптурность были бы неправдивы и невозможны. Садовская и на сцене жестикулировала, как в жизни. Шаляпин и за столом делал сценические жесты. В этом отношении в нем было нечто исконно романское. Высказанная Шаляпиным в его книге мысль, что «империя сгорела потому, что ни у русского помещика, ни у русского министра, ни у русского царя не было надлежащего жеста», какая-то скорее римская, чем русская мысль.

Упоминанием о Кольцове мне хочется лишь подчеркнуть ту сверхсословную народность песельного, певческого и мимического дара Шаляпина, которую он в своем пролетаризированном под влиянием эпохи сознании как-то не вполне правильно в себе ощущал. Не с пролетарского «дна» и не из-под отцовского кулака вынырнул в «культуру» долговязый парень по прозвищу «скважина» (в книгах Шаляпина немало социологической стилизации), а из благоуханных, в конце концов крестьянских недр российских, богатых «Думами» и «Песнями», вышел он на вольный свет Божий. В Шаляпине была очень сильна, хотя и сильно искажена некоторыми обстоятельствами его жизни, жажда крепкого домостроительства, в нем была крепка хозяйская жила и меток хозяйский глаз. Всем своим существом, несмотря на «Дубинушку», он защищал не коллективно-колхозную, а индивидуалистически-собственническую базу русской культуры.

Шаляпин так велик, что преувеличивать его достоинства излишне, а потому да будет мне позволено сказать, что все три величайшие темы России, о которых шла речь, были в нем снижены стилем той жизни, в которой на «рубеже двух столетий» кипела значительная часть интеллигенции в обняжку с артистическою богемой. В этой жизни, богатой мыслями, чувствами и порывами, но мало серьезной и в общем праздной, поблекло немало больших дарований, погибло много творческих замыслов. Шаляпин, которому в молодости все моря были по колено, безудержно растрачивал себя по всем дружеским кружкам и ночным ресторанам пирующей Москвы. Щедрости, с которою он пел, когда пелось, с которой раздаривал налево и направо свой голос и свой гений, не было конца. Еще в 1910 г. в Нижнем Новгороде о певческом

восторге и человеческом буйстве Шаляпина ходили поистине былинные рассказы.

Ясно, что такая жизнь не могла не отразиться как на объеме шаляпинской работы, так и на духовной строгости его творчества. Эти слова не упрек Шаляпину: лишь знак преклонения перед безмерностью тех даров, которые были отпущены этому волшебному человеку.

* * *

В роскошном немецко-американском доме, хранящем в качестве лирической реликвии рукописную тетрадку русских романсов в старинном письменном столе, съехалась на званый ужин небольшая компания почитателей Шаляпина. Рассказывать об этом вечере, затянувшемся до рассвета, я подробно не буду. Хотя на нем и веселился сам Федор Иванович, который много пил, много пел и даже в шутку плясал, вечер вышел не очень веселым. С «далекого» лица Шаляпина ни на минуту не сходила тень безразличия, печали и уныния, хотя авансценная мимика любезнейшим образом занимала себя и гостей теми рассказами и анекдотами, на которые Шаляпин был такой несравненный мастер.

В этот для меня лично глубоко трагический вечер я впервые воочию увидел страшную тайну стареющего Шаляпина: его биологическую ненависть ко всем восходам жизни, его инстинктивное отрицание того неотменимого закона жизни, согласно которому она и тогда течет вперед, когда мы сами истекаем ею. Несправедливая страстность, с которою Шаляпин клеймил двух молодых немецких певцов, которые «не молясь позволили себе распевать Мусоргского (я подходил к искусству как к причастию) только потому, что им Бог дал громкую глотку», до сих пор звучат у меня в душе так же, как и мастерские по блеску и юмору разносы публики и критики, которыми с чисто эстетической точки зрения нельзя было не любоваться. В свою последнюю беседу с Шаляпиным я бесповоротно понял, что ему не осилить своего заката, так как всякий не только благодатный, но и просто благородный закат жизни не возможен без того «коперниковского» поворота в душе, который ставит человека спиною к самому себе и лицом к вечности.

Шаляпин всю жизнь мечтал создать свой театр. По его мнению, ему не удалось осуществить своей мечты только потому, что жизнь выбросила его из России и разлучила с Пушкинскою скалою в Крыму, которую он приобрел в собственность, чтобы воздвигнуть на ней театр Шаляпина. Боюсь, что если бы наша общая судьба и

не оторвала Шаляпина от России, он своего театра все же бы не создал. Всякое духовное учительство и водительство требует того самоотречения, того блаженного «стояния над землей», которое Шаляпин дважды испытал в своей жизни: один раз, когда он пел на пасхальной заутрене, другой – когда впервые запевал «Дубинушку» на рабочем концерте. Уверен, что и помимо этих двух мгновений, о которых Шаляпин сам рассказал нам, были в его жизни озарения, без которых необъяснимо его творчество. Тем не менее мне трудно поверить, что Шаляпин, если бы ему Бог послал более долгую жизнь, нашел бы в себе силы превратить вдохновенные миги своего творческого прошлого в опорные точки бескорыстного педагогически-социального служения. Для такого служения в нем было слишком много страстного спора с жизнью в защиту себя самого.

Быть может, его преждевременная для всех нас смерть была ему послана вовремя. Он ушел из жизни никем не вытесненный из благодарной памяти человечества и не утративший великолепного жеста своей царственной жизни. Его оплакивает весь мир и прежде всего та немая Россия, которая не смеет о нем плакать.

Вера и знание в философии С.Л. Франка

Осенью 1922 г. Семен Людвигович Франк в числе других выдающихся ученых должен был в административном порядке покинуть Россию. Перед его отъездом из Москвы группа студентов поднесла ему адрес, в котором горячо благодарила его за его лекции, соединявшие в себе «строгость науки с вдохновенным исканием жизненной правды». Благодаря его, студенты высказывали надежду, что им придется встретиться в научной работе со своим любимым учителем. Эти мечты не сбылись – в 1950 г. С.Л. Франк скончался в эмиграции в Лондоне. И все же мы смеем надеяться, что мечты московских студентов еще сбудутся, что вырастающая в Советском Союзе духовная Россия будет пристально и напряженно изучать философию Франка, быть может, наиболее значительного русского мыслителя рубежа двух столетий и первых десятилетий XX века.

Как вся значительная и оригинальная русская философия, так и философия С.Л. Франка своими корнями уходит в религиозную веру. Глубина этого ухода соответствует той широте, с которою Франк исследовал сложные связи между религиозным центром русской культуры и всеми ее областями и проявлениями. О широте этого исследования свидетельствуют многие работы, вышедшие из-под пера С.Л. Франка. Назовем главные: – 1) «Демократия на распутье», 2) «Крушение кумиров», 3) «Основы марксизма», 4) «Материализм как мировоззрение», 5) «Личная жизнь и социальное строительство», 6) «Духовные основы общества», 7) «Пушкин как политический мыслитель», 8) «Свет во тьме».

Отличаясь религиозной глубиной, русская философия отнюдь не всегда отличалась живым интересом к мысли как таковой: к ее научной четкости, логической требовательности и объективной доказуемости. У многих мыслителей она как бы преждевременно утопала в несказуемом и непостижимом. Непостижимое является центральным понятием философии Франка, темою его основного труда, носящего то же заглавие, и представляющего собою вершину его религиозного созерцания, выношенного в тайниках личного, но и *церковного опыта*. Философия непостижимого зрела в душе Франка и строилась как система очень долго и медленно, – вырастала на пути тщательной, научной работы. С.Л. Франк никогда не присо-

единился бы к мысли Киреевского: «Пока понятие ясно, оно еще незрело». И не начал бы своей книги так, как Бердяев начал свой труд о назначении человека: «Я не собираюсь начать по немецкой традиции с гносеологического оправдания». Франк с такого оправдания и начал свою философскую работу.

В 1915 г. он выпустил исключительно серьезный и научно ответственный труд: «Предмет знания» – об основах и пределах отвлеченного знания. Труд этот переведен на французский язык, а частично и на немецкий. В Германии он вышел в лучшем философском журнале «Логос». Франк является, если не учеником Владимира Соловьёва – у Соловьёва гносеологической серьезной работы нет, – то все же защитником его мысли, что «безусловно независимая и в себе уверенная деятельность человеческого ума есть собственная стихия философии». Что такая независимая деятельность ума отнюдь не должна приводить к рационалистической запальчивости, доказывает как философия Соловьёва, так и философия Франка: последним словом их метафизических размышлений и построений является мысль, что *абсолютная истина умом не постижима*.

Являясь последним словом теоретической философии, «Непостижимое» все же не является у Франка последним словом его религиозного миросозерцания. Закрытый *разуму* вход в Непостижимое открывается вере, которая, войдя в Непостижимое, *обретает* его как живого Бога. Этот акт превращения Непостижимого в опыт постигаемого верой Бога, является *мистическим центром* философии Франка. Неразрешимый в порядке отвлеченного богословствования вопрос *теодицеи, т.е.* вопрос оправдания мирового зла, разрешается у Франка данным ему опытом, что Бог узнается только в трагическом борении и в муках человеческого существования. Этот спасительный опыт неосуществим, однако, односторонними человеческими усилиями; он возможен только потому, что Бог сам открывается человеку, молитвенно устремленному к Нему как к своему спасителю.

Как у всех подлинных мистиков, т.е. людей *свыше облагодатствованных* религиозным опытом, так и у Франка наблюдается отнюдь не отрицательное, но все же критическое отношение к догматическим умствованиям. Задачу разума он видит прежде всего в том, чтобы *расчищать дорогу* к вере, но отнюдь не в том, чтобы *создавать* веру или разумом оправдывать ее.

Такое отношение Франка к отвлеченному богословствованию слышится часто в его писаниях. Он откровенно признает, что не *любит* богословской псевдоверы, и предостерегает ищущих Христа людей против «роскоши былых догматических учений и споров».

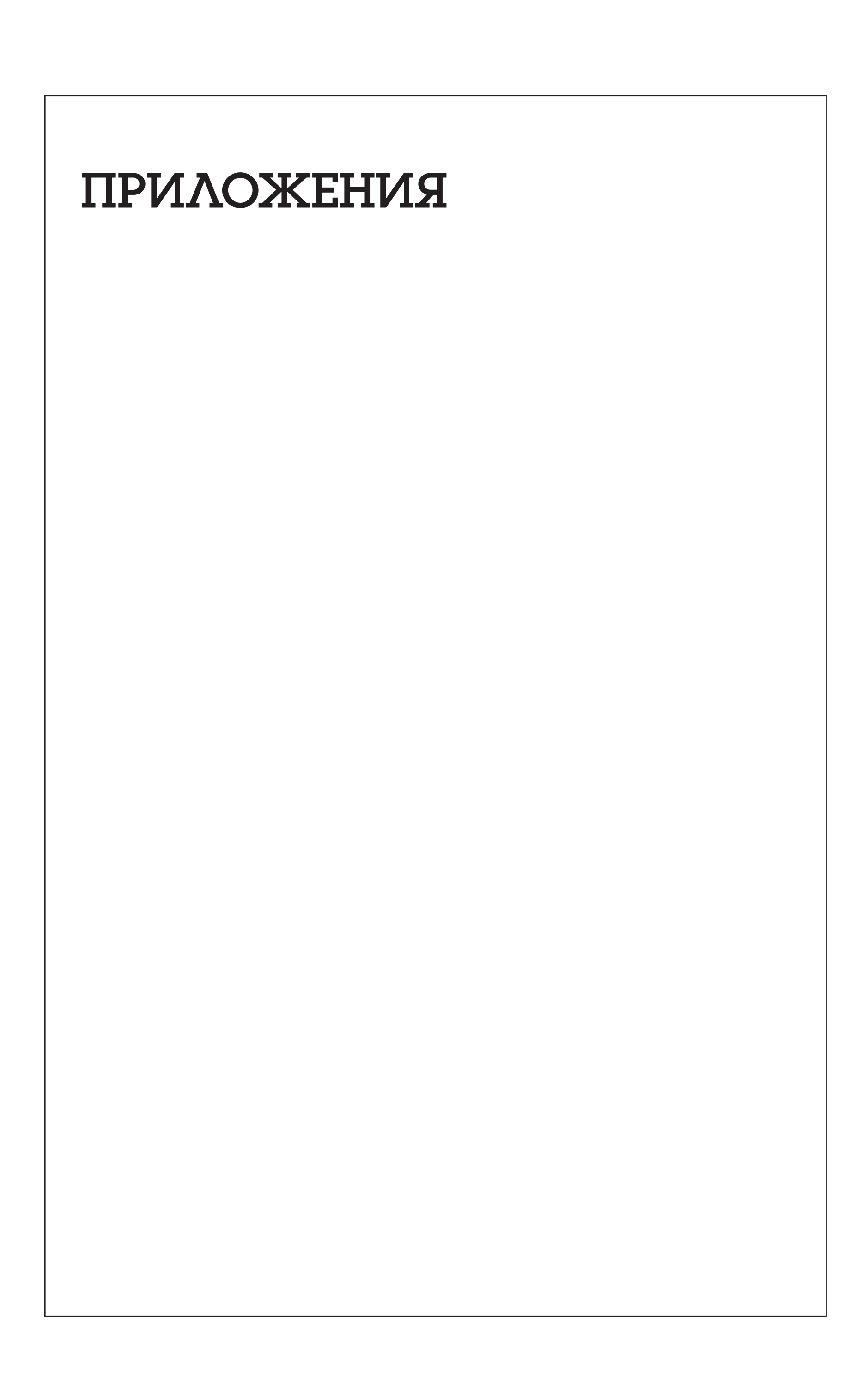
Такое отношение к догматам отнюдь не означает, конечно, их отрицания, но лишь их понимание как символических ознаменований тех путей, которыми верующие восходили ко Христу-Богу.

Люди детской веры могут, конечно, поставить вопрос: если последняя истина раскрывается только вере, то зачем идти к ней длинными обходными путями гносеологических исследований и метафизических построений. Не может ли это привести к ненужным сомнениям и к охлаждению живого ощущения Бога? Ответ на этот вопрос в сущности уже дан всем тем, что мною было сказано о взаимоотношении разума и веры в философском творчестве Франка. Обходный путь к вере необходим в наше время прежде всего потому, что только разум может опровергнуть те лжепрепятствия, которые он же ставит человеку на пути к вере, когда, падая ниже своего уровня, начинает сам превращаться в лжеверу.

Этот процесс превращения разума в веру, начавшийся в XVII столетии и одержавший первую политическую победу на баррикадах Французской революции, подменившей веру в личного Бога верою в анонимное великое бытие, еще далеко не изжит: наоборот, он все еще развивается, все шире захватывая народные массы, мешая тем передовым людям, которые тоскуют о Боге и взыскуют о Нем, мужественно и смело идти к вере.

Таким запуганным разумом, не понимающим своей подлинной природы, не обойтись без философии того типа, которую защищал Семен Людвигович Франк с целым рядом близких ему мыслителей.

Несколько десятилетий тому назад в России было много просто и крепко верующих людей. Революция смутила многих из них, многих лишила веры. Вернуться к простой вере без углубленного понимания, укорененного в Боге и в мире содружества между верой и знанием, будет невозможно, а потому и нельзя сомневаться в том, что надежда провожавших Франка студентов будет новыми и, быть может, неожиданными для них путями все же осуществлена.



ПРИЛОЖЕНИЯ

1. РАННИЕ СТАТЬИ

От редакции [журнала «Логос»]

«Безусловно независимая и в себе уверенная деятельность человеческого ума — есть собственная стихия философии. Невозможно произвести чего-нибудь истинно великого в какой бы то ни было сфере человеческой деятельности, если нет полной уверенности, что именно эта сфера есть самая важная и достойная, что деятельность в ней имеет самостоятельное и бесконечное значение».

Владимир Соловьёв

I. Современный культурный распад и культурное значение философии

Впервые проснувшись к самостоятельной жизни, русская философская мысль в лице романтиков-славянофилов жадно устремилась навстречу всеобъемлющему, все стороны жизни и мысли охватывающему синтезу. Это стремление, казалось, столь роднило ее с духом всякой подлинной философии, с неустанным стремлением ее к завершению и системе. Но сознательно стремясь к синтезу, русская мысль бессознательно двигалась в направлении к хаосу и, сама хаотичная, ввергала в него, поскольку ею владела, и всю остальную культуру

России. Причина этой трагической подмены коренилась, а быть может, и все еще коренится в том основном факте, что мысль наша никогда не была вполне свободною и вполне автономною. Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, и извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний.

Лишь частным случаем этого общего правила является и *основное заблуждение славянофильской школы*. Свое всеобъемлющее единство она тоже не создала как принцип в процессе теоретического мышления, а просто вскрыла как основной факт внутренней жизни. Но единство как данность внутренней жизни есть нечто совершенно иное, чем единство как заданность теоретической мысли.

В первом случае оно есть темный иррациональный корень, единящий всю полноту наших переживаний. Во втором случае оно есть кристально ясная сфера рационального объединения всех мотивов общекультурного и в особенности философского творчества.

Делая единство жизни критерием подлинной философской работы, славянофильство роковым образом приходило к слишком скорому приятию синтеза, к подмене единства заданного уже готовым единством. Но двигаясь по линии этой подмены, славянофильство неминуемо должно было двигаться и к отрицанию бесконечной прогрессивности истории во всех областях культуры.

Не давая этим областям, так сказать, до конца вызреть в процессе свободного развития, оно глушило их преждевременным вовлечением во всеобъемлющее единство, превращая тем самым глубоко значительный принцип синтеза из свободного союза, основанного на всестороннем признании отдельных областей культуры во всей их многообразной особенности, в мрачную деспотию взаимно порабощенных сторон духа, в деспотию озлобленных и завистливых рабов. Так, призванная по всему существу своему к разграничению и освобождению отдельных областей культуры и духа, философия являлась в лагере русских романтиков началом насилующим и порабощающим. Но так оно и должно было быть: освобождают только свободные. Порабощенные мстят порабощением. А философия славянофильства была, как мы видели, всецело пленена жизнью. У нее заимствовала она свое основное понятие иррационального единства. Ей она должна была служить. От нее требовали не самостоятельного рационального творчества, а лишь рациональной санкции господства иррационального. Так снова становилась она, достойная хранительница высшей правды, в зависимое положение средневековой прислужницы.

Владимир Соловьёв наиболее ярко воплотил в своем творчестве это основное противоречие истории русской мысли. Никто отчетливее его не сознавал значения автономии и бескорыстности философии «как уверенной в себе деятельности ума человеческого». Никто яснее его не видел философской бесплодности славянофильского погружения в хаос и необходимости прихода к подлинному зрячему синтезу, никто глубже его не понимал причин отсутствия в России истинной философии и никто не произносил более убедительных слов в защиту свободной философской мысли, а тем самым и в защиту освобождения всей культуры от одностороннего господства сменяющихся направлений. Но преодолев, таким образом, сознанием своим все главные противоречия славянофильской романтики, Владимир Соловьёв всем бессознательным творчеством своим остался до конца погруженным во внутренние путы этой школы. Органическое, так сказать, славянофильство Соловьёва сказывается в неубедительности и несостоятельности его философской концепции, неубедительности, коренящейся в том факте, что для Соловьёва, так же, как и для славянофильства, сфера рационального мышления совершенно не является в конце концов сферой подлинного творчества. Творчество Соловьёва всецело уходит в темные корни его иррациональных переживаний. Его же рациональные построения носят отнюдь не творческий, а лишь пассивно-повествовательный характер. Sub specie[1*] ценности теоретической истины Владимир Соловьёв едва ли создал нечто новое и значительное. Его система бесконечно важна лишь как условная транскрипция или сигнализация новой полноты и глубины переживаний. Как прозрачны и ясны ни казались бы основные понятия философской системы Соловьёва по сравнению с теоретическими положениями его предшественников, примат жизни и подвластность теоретической мысли остаются все же главными признаками ее.

Но, если более философское мистическое течение русской мысли, даже в лице таких своих представителей, как Соловьёв, ясно сознавших задачи философии и независимый характер ее, не смогло положить начала прочной философской традиции, то в еще большей степени то же можно сказать о *позитивистическом течении русской мысли*, относившемся к философии большей частью не только скептически, но прямо-таки нигилистически. Тут не только не было сознания автономии философии, но даже прямо провозглашалась необходимость подчинения ее иным, главным образом, этическим и политическим ценностям.

Правда, требования эти почти всегда облекались в форму научных истин, так что могло казаться, что лишь чистое знание явля-

лось единственною целью наших позитивистов. Но это формальное признание автономной мысли только прикрывало еще больше полное порабощение ее. Под знаком этого признания от философии требовали не только служения иным ценностям, но и теоретического оправдания чужого господства. Основное противоречие русской мысли – противоречие сознаваемой цели и подсознательного тяготения, – породившее у наших мистиков полную невозможность прийти к зрячему синтезу, воскресало таким образом в противоположном лагере в противоречии провозглашавшегося абсолютного господства разума и фактического пленения его посторонними истине мотивами. Пытавшийся примирить это противоречие Михайловский своим понятием двуединой правды только закрепил его[2*]. Основному противоречию нашего позитивизма он только придал рациональную формулировку, аналогичную той, в которой Владимир Соловьёв рационально закрепил основное противоречие нашего мистического течения. Быть может, эта смена односторонних направлений, из которых каждое притязало на исключительное господство, имела не с философской, а с общекультурной точки зрения большой внутренний смысл и нередко приносила благие результаты. С каждым новым направлением выдвигался какой-нибудь новый элемент культуры, который, встречая обыкновенно на девственной почве нашей безусловное сопротивление и непонимание, дорастал, однако, в этой борьбе до полного своего значения и более или менее общего признания. Но какой бы смысл ни имело это непостоянство направлений и легкость забвения в иных отношениях, для философии с ее стремлением к полному синтезу такая смена господствующих направлений могла всегда означать только постоянное рабство при вечной смене рабов и владык: кроме самих себя, т.е. представленных ими культурных мотивов, направления эти ничего ценного в философском отношении дать не могли. Философски они оставались бесплодными.

Современный культурный распад означает не столько сознание неправильности требований, предъявляемых к философии со стороны разных направлений и нарушающих ее автономию, сколько отсутствие какого бы то ни было ясного и глубокого направления. Но в этой пустоте наличностей чуется наличность каких-то возможностей. Наше время снова волнуется жаждою синтеза. Это великая надежда наша, но это и грозящая нам опасность. Острее чем когда-либо надо нам помнить, что на страже русского синтеза раз навсегда поставлен темною волей судьбы темный и иррациональный хаос. Надо помнить, что за поспешным приятием скороспелого синтеза неминуемо последует, а отчасти уже и последовало, еще

большее разочарование в философии, в науке и вообще в бесконечном значении какой бы то ни было культурной деятельности. Смутную, но, несомненно, подлинную потребность в синтезе и системе, столь живо ощущаемую ныне всеми, нам надо заботливо направить по могучему и широкому руслу мировой культуры. Философия как рациональное знание, ведущее к научному доступному единству, может и должна сыграть в этом отношении далеко не последнюю роль. Но для этого прежде всего необходимо сознать культурное и освобождающее значение ее.

Философия прежде всего учит, что синтез должен быть целью, а не исходным пунктом культурных исканий. Первозданное единство иррациональных переживаний превращает она в идею единой научной системы. Она разграничивает многообразные области культуры, ставит пределы их требованиям и запросам, указывает каждой ее особое место и делает тем самым каждую вполне свободной в пределах ею же осознанных границ. Так противополагает она слепому синтезу, основанному на рабстве то тех, то иных областей духа, их свободный и прочный союз. Эта мысль глубокой связи между понятием границы и свободы составляет одну из наиболее важных в культурном отношении мыслей критицизма, а потому она должна неминуемо стать неотъемлемым достоянием всей послекантовской философии. Чрезмерным притязаниям в течение долгого времени порабощенных мотивов, разного рода духовным протестам и следующим за ними духовным реакциям, постоянному приливу и отливу враждебных, борющихся друг с другом сил – необходимо противопоставить идеал основанной на взаимном признании полноты культуры. Надо понять, что как культурное государство не может существовать без внутренней свободы своих граждан, так и подлинный философский синтез должен неминуемо требовать полной свободы развития всех тех отдельных мотивов, которые лишь в совокупности составляют лик подлинной культуры. Но для того чтобы философия могла занять в отношении культуры это единственное соответствующее ей положение, разграничивающее и освобождающее силы, нужно прежде всего сознать то особое положение, которое она сама занимает в системе культурных ценностей. Надо бескорыстно предоставить ей полную свободу саморазвития и самоопределения, ибо философия – нежнейший цветок научного духа, и она особенно нуждается в сознании бескорыстности ее задач. Лишь по выполнении этих условий сможет она стать самостоятельным фактором культуры и выполнить возлагаемую на нее роль. Удовлетворяет ли однако современная философия подобным требованиям? В состоянии ли она оправдать возлагаемые на нее надежды?

II.
Современный философский распад и философское значение критицизма

Мы переживаем теперь, по-видимому, эпоху не только общекультурного, но в частности и *философского распада.* И притом не только в России, но и на Западе Жалобы на эпигонский характер современной философии, александрийское настроение[3*] безысходности и тоски по новому, сильному, жажда порыва и системы сменяются скептицизмом, разочарованием в философии как в абсолютном, рациональном знании, сомнением в возможности синтеза и системы. Все более и более распространяющийся прагматизм является философским выражением этого настроения неудовлетворенности и сомнения в силе рационального мышления; он явно провозглашает конечное и подчиненное значение философского знания, призывая к темному хаосу первичных и субъективнейших переживаний. Кажущаяся смелость его выступлений не в состоянии скрыть подлинной сути питающего его настроения, настроения отчаяния и тоски. Он является протестом, реакцией против эпигонства современной философии, которая, забывая запросы живой конкретной личности, удовлетворяется миром ею же созданных абстракций, протестом против игнорирования философией последних вопросов и ее неустанного вращения в сфере предпоследних проблем. И, действительно, предпоследний характер трактуемых философией тем резко бросается в глаза: разрабатывая завещанное ей наследство творческой эпохи, она как бы боится его последней глубины и тщательно избегает касаться робкою мыслью своей тех откровений вечности, которыми светятся великие создания творческих времен. Всюду много тонкой абстрактной работы, много ума и вдумчивой осторожности, но ни на чем не лежит печати глубокой гениальности и действительной мудрости. Всюду интересные тонкие люди, оригинальные мастера философии, но нигде, даже и в контурах, не намечается великой и мощной личности.

Но так ли уж действительно бесплодна современная философская мысль? Можно ли эпигонство нашего времени приравнивать к тому бесплодному эклектическому эпигонству Александрийской поры, которое предшествовало не новому возрождению, а еще более глубокому падению философского духа? Есть в общем два вида эпигонства: *эпигонство эклектическое и эпигонство школ.*

Первое беспринципно. Вначале оно признает историю, но, не имея никаких критериев оценки, оно вырождается в крайний

историзм, т.е. безусловное признание всего прошлого, независимо от породившей его обстановки. Оно не видит в прошлом пути к настоящему; не решаясь судить его, оно стремится его консервировать. Фактическая истина, схоластический спор об авторитетах заменяют спор по существу. Автономии философского духа нет и в помине, живая истина подчинена мертвой учености, правильной цитировке текстов. Лучшие из эпигонов еще те, которые истину стремятся подчинить принципу красоты. Трагически влюбленные в прошлое, они очарованы застывшей красотой его великих творений Самодовлеющая законченность и успокоенность исторических памятников всецело приковывает их внимание к себе и мешает двигаться дальше. И те, и другие одинаково не понимают истории, той специфической силы времени, которая старые мысли делает в иной обстановке совершенно иными. Те и другие, любя прошлое, не верят в будущее; любя свершенное, не верят в свершение и тем самым приходят к полной пассивности и элегической разочарованности. Наступает пресыщенность историей, и недавний беспринципный историзм быстро переходит в противоположную крайность: в столь же беспринципный модернизм. Вневременность прошлого только подменяется вневременностью настоящего, и безусловное признание истории переходит тем самым в столь же безусловное ее отрицание. От забвения ждут чуда новых зачатий и новых рождений, сильного слова, что положило бы конец безысходности эпигонства. Но воспитанные на готовом, на безусловном признании уже данных истин, эклектики и эстеты слишком быстро удовлетворяются в поисках за новым подменою и фальсификацией его, ибо по-прежнему нет автономии философского духа, и научная истина подчинена чуждому ей Богу новизны.

Но ведь не такой в общем характер носит современное эпигонство. Не эклектики и эстеты определяют тип эпохи. *Развитие школ* есть основная черта современной философии. Если эклектическое эпигонство беспринципно, то эпигонство школ излишне принципиально. В противоположность дутой безразличной полноте эклектизма оно узко и односторонне. Оно исчерпывает заданные творческой эпохой возможности, развивает до конца и последовательно определенные мотивы, в творческую эпоху не расчлененные и сплетенные вместе. Тонко чеканя и разграничивая понятия, делит оно в прекрасно оборудованных мастерских отдельных философских школ великое наследие минувшей эпохи и обнаруживает скрытые в ней возможности во всей их резкой односторонности. Стройное и красивое единство великих творений прошлого превращается, правда, таким образом, в груду разностремящихся проблем и разнохарак-

терных стремлений. Наследие прошлого уничтожается тем самым как завершенное творение, но зато удерживается, не в пример эпигонству эстетическому, как живое творчество повседневной работы. Достигается стройность и резкость понятий, совершенствуется техника абстрактного мышления, глубже чем когда-либо постигается наследие творческих времен, договаривается все недосказанное, вскрываются несознанные противоречия, ставятся новые задачи.

Сокрушая таким образом единство завещанного и превращая его в многообразие и соперничество мотивов, школьное эпигонство неминуемо приходит к сознанию лишь относительного и предварительного характера своей работы и с полным сознанием и во всеоружии знания и силы своей, обретенной в анализе прошлого и в борьбе с ним, решительно ставит вопрос о новом единстве творческого будущего. Так достигает оно в конце концов, быть может, уродливыми усилиями своими, того, что для эпигонства эстетического осталось бы навек в пределах недосягаемой для него красоты.

III.
Задачи современной философской мысли и цели «Логоса»

Для современной философии, изжившей оставленное ей более счастливыми предками наследство и жаждущей нового синтеза, возникает задача предварительной критики, которая бы разграничила и освободила порабощенные в борьбе школ мотивы. Этот новый критический синтез должен быть для философии тем, чем философия является для всей культуры: в более узкой сфере здесь повторяется вполне аналогичное отношение. В противоположность дутой полноте эклектизма и односторонней традиции школ необходима *зрячая полнота представленных различными школами мотивов*. Ни один из них не должен пропасть даром для будущего строительства. А для этого прежде всего необходимо дать общий культурный отчет в завершающейся теперь работе школ. «Логос» и ставит себе эту задачу подведения итогов минувшего школьного развития, в отличие от уже существующих философских журналов (так называемых «архивов»), обслуживающих повседневную школьную работу. В этом смысле «Логос» антидогматичен. Он не является поборником какого-нибудь определенного философского направления. Объединяющим моментом его деятельности является общее настроение, выражающееся в общем сознании задач современной философии и путей, ведущих к их достижению.

Односторонность современных школ тесно связана с их односторонней ориентированностью на какой-нибудь одной специальной науке или группе наук, ведущею обыкновенно к выбрасыванию за борт целого ряда философских проблем. Необходимо связать потому философскую традицию со всею полнотой специального знания: не в смысле позитивистического растворения философии в науке, игнорирующего самостоятельность философской традиции и тем самым нарушающего ее автономию, а в смысле признания самой наукою глубокой необходимости философского удовлетворения мотивов всех областей специального знания. Приглашая в качестве ближайших своих сотрудников представителей специальных наук, «Логос» тем самым надеется способствовать столь необходимому *союзу философии со специальным знанием*. В этом направлении преодоления одностороннего характера современных школ следует однако пойти и еще дальше. Как ни ценна сама по себе гносеологическая постановка философских проблем, односторонний теоретический характер современной философии, несомненно, обусловлен почти исключительной ориентированностью ее на факте науки. Между тем для действительного и бесспорного преодоления ограниченности современного эпигонства необходимо, чтобы философская мысль вобрала в себя не только полноту специально-научных мотивов, но также и *мотивы остальных областей культуры — общественности*, *искусства и религии*. «Логос» и будет стремиться разрабатывать научно-философским методом все эти области, запросы и нужды которых должны получить надлежащее философское удовлетворение. И тут он опять-таки рассчитывает на помощь со стороны представителей этих областей культуры, признающих самостоятельное значение научно-философской разработки культурных проблем. Утверждая самодовлеющую ценность философского знания и стремясь к полноте культурных мотивов во всем их многообразии, сборники «Логоса» определяются, таким образом, как сборники по *философии культуры*.

Но подлинный синтез, которого мы теперь ждем, должен быть основан не только на полноте школьных, специально-научных и общекультурных мотивов. От него не должны ускользнуть и все *национальные особенности философского развития*. Тайные судьбы вели разные народы разными путями все к той же цели. Эти разные пути дали отдельным нациям различные средства работы, развили различные силы и способности духа. При этом безразлично, будем ли мы чисто эмпирически видеть в национальных особенностях философского творчества простой лишь продукт исторического развития, или, возводя национальный момент в сферу метафизи-

ческого бытия, видеть в них проявление народного духа. Для нас вполне достаточен несомненный эмпирический факт существования индивидуально-различных национальных философских традиций. Чтобы занять бесспорное сверхнациональное значение, система будущего должна будет вобрать в себя все те живые мотивы мышления, которые почему-либо обнаружились в той или иной национальной философской традиции. Это не значит, конечно, что и сам этот синтез станет вне национальной жизни, т.е. окажется сверхнациональным. Безусловно, он будет так же глубоко национален, как в свое время глубоко национальна была и система Гегеля, имевшая, однако, сверхнациональный смысл и сверхнациональное значение только потому, что вобрала в себя все громадное идейное наследство, завещанное ей иными нациями. Понятый таким образом сверхнационализм, требующий многообразия национального творчества, одинаково отличается как от космополитизма, уничтожающего индивидуальные особенности исторического развития наций, так и от узкого национализма, игнорирующего превышающее значение единого и цельного культурного человечества. Имея в виду как свою главную цель собрание материала для будущего систематического творчества, «Логос» и будет международным в указанном смысле. Каждое отдельное издание его (русское, немецкое, а также и другие предполагаемые) будет стремиться к опознанию и развитию соответствующей философской традиции. Разные издания «Логоса» не будут поэтому простым переводом друг друга, а будут скорее приспособляться к индивидуальным особенностям развития философской мысли отдельных народов. Общность цели и настроения будет выражаться в «основных статьях», которые будут печататься параллельно во всех национальных изданиях «Логоса». «Специальные» же статьи будут обслуживать более детальные философские проблемы, более интимные вопросы национальных культур и потому в общем не будут переводиться на другие языки.

Для *русского «Логоса»* в этом отношении неминуемо возникает целый ряд вопросов и сомнений величайшей важности. Возникает прежде всего вопрос, была ли у нас и имеется ли в настоящий момент русская философская традиция. Двадцать лет тому назад Владимир Соловьёв отрицал наличность ее (статья «Россия и Европа» в «Национальном вопросе»). Изменилось ли теперь положение к лучшему? Об этом можно много спорить. Но именно этот самый факт возможности спора указывает на то, что если за последнее десятилетие и появились в России глубоко серьезные философские исследования, то все же бесспорной, прочно установившейся традиции у нас нет. Мы по-прежнему, желая быть философами, должны

быть прежде всего западниками. Мы должны признать, что как бы значительны и интересны ни были отдельные русские явления в области научной философии, философия, бывшая раньше греческой, в настоящее время преимущественно немецкая. Это доказывает не столько сама современная немецкая философия, сколько тот несомненный факт, что все современные оригинальные и значительные явления философской мысли других народов носят на себе явный отпечаток влияния немецкого идеализма; и обратно, все попытки философского творчества, игнорирующие это наследство, вряд ли могут быть признаны безусловно значительными и действительно плодотворными. А потому, лишь вполне усвоив себе это наследство, сможем и мы уверенно пойти дальше. Но если таким образом в вопросе о фактическом состоянии русской философии мы в общем сходимся с крайними западниками, мы расходимся с ними по вопросу о возможности у нас самостоятельной философской традиции. Мы глубоко верим в будущее русской философии, а также в то, что основанное на безусловном усвоении западного наследства философское творчество наше неизбежно вберет в себя имеющиеся у нас своеобразные и сильные культурные мотивы, обнаружившиеся пока лишь в области художественного и мистического творчества, и тем самым бесконечно обогатит мировую философскую традицию.

В этом *приобщении русской культуры и выраженных в ней оригинальных мотивов к общей культуре Запада* русское издание «Логоса» видит одну из своих главных международных задач. Ибо связанное с этим расширение культурного кругозора и вместе с тем материала философского творчества сможет оказаться крайне плодотворным и в области научной философии, поставив научно-философской мысли Запада совершенно новые задачи. Но именно потому мы и должны тщательно различать между научной философией в настоящем смысле этого слова и общим культурным фоном, дающим материал философскому исследованию. Мы не должны удовлетворяться последним и игнорировать необходимость западной науки. Но мы не должны также, игнорируя выдвигаемые русским культурным развитием задачи, ограничиваться простым только усвоением западной философии. Простое ученичество и усвоение невозможно: мы учились достаточно уже у Запада, и если все дело было бы в плохом учении, то следовало бы совершенно отчаяться в возможности у нас когда-либо какой-нибудь философии. Нужно ученичество органическое, не просто лишь усваивающее, но вместе с тем и двигающее вперед. Нужно усвоение через творчество и творчество через усвоение. Вот главное условие создания у нас собственной философской традиции. Поэтому несомненно, что либо у

нас ее совершенно не будет, либо она будет безусловно русскою. Оба эти факта неизбежно совпадут, как в свое время совпали они в Греции, во Франции, в Германии. А для этого прежде всего необходимо сознание независимого и самодовлеющего значения философского знания, как то опять-таки показывают примеры Греции и Германии, где самостоятельная философская мысль пробудилась одновременно с сознанием бескорыстности научного духа и с освобождением философии из ее подчиненного состояния. В отсутствии этого сознания, а не в плохой выучке, и заключается причина нашей философской немощи, как то впервые сознал Соловьёв. Поэтому, имея в виду создание и упрочение русской философской традиции, мы ни в коем случае не должны ставить себе целью русскую философию во что бы то ни стало. Такая цель исходит из посторонних философии соображений народного достоинства и оригинальной философии как необходимого атрибута культурной народности. Она нарушает, таким образом, принцип автономии философии, подчиняя ее инородной ей ценности нации. Практически она ведет к слишком поспешному удовлетворению малым, бесплодному выдумыванию своих систем во что бы то ни стало, к замене русской философии ее фальсификацией. Такое чрезмерное легковерие, которому не всегда было чуждо наше славянофильство, может оказаться вреднее западнического безверия. Вся наша забота должна исключительно принадлежать теоретической истине, философии как таковой. Если же есть в стихии русского духа нечто свое и глубоко оригинальное, то оно неминуемо проявится и в сфере философского творчества. Так, лишь в атмосфере полной националистической беззаботности будет положено прочное основание русской философской традиции. В противном же случае нарочито национального творчества мы всегда останемся только русскими людьми, но никогда не станем русскими философами.

Тщательно отмечая все действительно выдающиеся явления русской философской мысли и подвергая научно-философскому освещению оригинальные мотивы русского философского развития, «Логос» будет, однако, резко отмежевываться от всякой не научной философии. Весьма вероятно, потому, что в русском издании «Логоса» вначале будет преобладать западный (в особенности немецкий) материал. Быть может, будущее нашей философии изменит это соотношение, и русское издание «Логоса» сделается русским не только по своим целям, но и по своему материалу. Но и в этом последнем случае одну из основных своих задач русское издание «Логоса» будет видеть в том, чтобы путем статей, посвященных отдельным философским школам, а также путем частных

обзоров философской литературы, постоянно *держать русского читателя в курсе современных философских учений Запада*.

Чтобы это ознакомление с Западом носило более глубокий и прочный характер, русское издание «Логоса» будет отводить возможно больше места философско-историческому взгляду на прошлое западной мысли. Такое *систематическое освещение творений предков*, в связи с аналогичными исследованиями основных явлений русской культуры, поскольку они могут иметь философское значение, отвечает также и другим вышеочерченным целям «Логоса». В противоположность критике исторической, стремящейся к простому воспроизведению прошлого, систематическая критика выделяет то вечное значение его, те непременные элементы, без которых неосуществимо систематическое творчество будущего. Это не историзм, безвольно скитающийся среди теней отошедшего прошлого и подчиняющий философию эстетическим ценностям давности, – это все та же философская работа, направленная к самостоятельному отысканию постоянных элементов истины. Так или иначе относясь к прошлому, мы то или иное творим в настоящем. Выделяя вечный смысл великих систем наших предков, мы включаем их в себя, а тем самым и себя в непрерывную нить вековой традиции.

Сознавая и созидая по мере сил своих всю полноту школьных, культурных и национальных мотивов как всеобъемлющую полноту общечеловеческой традиции, мы охватываем тем самым всю бесконечность мирового разума и проникаем в глубь божественного Логоса.

«Логос»

Призванная, как размерами своей души, так и своими историческими судьбами к существенному участию в построении того космоса ценностей, который мы все именуем «европейской культурой», молодая Россия долгое время молча простояла вдали от всех идейных движений упорно созидавшейся Европы.

Безумны и безусловно неправильны те обвинения, которыми одинокий Чаадаев горько заклеймил любимую им родину, но самый факт одиночества и безумия этого большого мыслителя как в своем отечестве, так и в Европе, есть глубочайшая истина об историческом лике и об исторической роли России. Где-то далеко, далеко, в том мраке, который для каждого человека и для каждого народа опоясывает горизонт его жизни и постижения, утонули для нас вершины Возрождения и только бледным заревом окрасились через 200 лет иные вершины Великой французской революции.

Только 1812 год и предпоследний акт мировой трагедии Наполеона поставили духовные силы России, проявлявшиеся до тех пор лишь в одиноких порывах и подвигах, в непрерывное творческое отношение к европейской культуре. Это творческое участие в грядущих судьбах Европы требовало от России существенного усвоения основных ее переживаний. В ближайшее столетие мы изжили века. *Но такое великое нарушение перспектив времени и ритма развития сразу же сильно исказило духовный облик начавшей слагаться России*. Так, уже в самом начале нашей новой жизни нам пришлось, и притом одновременно, утверждать для себя и наследие Французской революции с ее идеологией, и наследие идеалистической культуры Германии. Но последняя воздвигалась в значительной степени в целительном противоречии к первой. Утверждая два противоборствующих начала как две вехи подлинных путей нашего духа, мы тем самым неизбежно поселяли великий раздор в самую сердцевину нашей жизни.

Теоретически сильные правдой немецкого идеализма, славянофилы оказывались беспомощными перед лицом практических запросов русской жизни, еще отмеченной стремлениями Французской революции; практически же чуткие мудростью Французской революции западники оказывались наивными и безответными

перед лицом русской мысли, уже отмеченной проблемами идеалистической философии. Так распадалось в России зреющее в ней великое слово, еще бессильное у руля жизни, и ее насущное дело, безответное на вершине мысли.

Так вырастал и слагался основной недуг русской души: глубокое раздвоение между бессознательной жизнью России и ее безжизненным сознанием. Ощущение этого недуга – самая сильная мука наших дней; острая постановка проблемы культуры – вернейшее средство к ее исцелению.

А потому: *что такое культура*?

Как бы сильно ни отличались друг от друга все миросозерцания, все же они могут быть приведены к одному знаменателю, ибо каждое из них обязано, с одной стороны, указать свой высший принцип и идеал, с другой же, так или иначе связать этот идеал с жизнью и назначением человека. Называя далее такой высший принцип Богом, а Его связь с человеческою жизнью – путем, мы сможем без всякой натяжки определить основную сущность всякого миросозерцания как учение о неустанном свершении человеком его пути к Богу.

При всей схематизирующей широте этой формулы, она все же устанавливает весьма важное положение о том, что всякая серьезно изживаемая жизнь всегда должна быть отмечена знаком религиозного самосовершенствования.

И вот такая восходящая к своему зениту жизнь человека или народа неминуемо сталкивается со всем обилием тех разбросанных в веках и пространствах религиозных, художественных и философских форм, которые мы именуем благами или ценностями культуры. Вырастают вопросы – в какое взаимоотношение могут и должны встать восходящая к своей вершине жизнь и все бесконечное обилие культурных благ?

Даст ли всякое сочетание тот специфический феномен, который мы называем *подлинной культурностью* человека и народа или нет; а если нет, если его дает не каждое, то какое же из всех возможных осмысливаем мы в конце концов в формуле *подлинной культурности?*

Всюду, где в жизни встречаются две силы, а в мысли два принципа, между ними по всему существу дела возможно двоякое отношение. Они или вступят в борьбу друг с другом или сольются в новую более сложную и богатую жизнь.

Окончательная форма борьбы есть форма победы. А потому, стремясь рассмотреть борьбу свершающейся жизни с обилием культурных благ, в ее окончательной форме, мы должны будем рассмотреть: во-первых, форму победы «жизни» над «культурой», а во-вторых, форму победы «культуры» над «жизнью».

В первом случае мы получим картину личного или народного духа, идущего к свершению своей правды и своих судеб помимо всех обликов так или иначе кристаллизовавшейся культуры; картину богатой мистической жизни, но и картину завершенной культурной безо́бразности (а с иной точки зрения, быть может, и безобра́зности). Оставляя вопрос оценки этого идеала в данном контексте мысли вполне открытым, мы резко противополагаем его как идеал «*внекультурной святости*» нашему понятию «*подлинной культурности*».

Во втором случае мы получим картину мертвых культурных окаменелостей, в которых иссякли священные родники жизни, картину бесконечного обилия разрозненных обликов культурных благ, но и картину полного оскудения религиозно-целостной жизни. Не входя в более детальное рассмотрение этого мертво-музейного идеала, мы, однако, резко противополагаем его как идеал «*антикультурной цивилизации*» нашему понятию «*подлинной культурности*».

Итак, борьба между религиозно устремленной жизнью и теми чувствами, которые веют нам в душу с вековых вершин горного кряжа культуры, отнюдь не порождает того явления, что все мы именуем подлинной культурностью. Ее идеал вырастает лишь там, где ищущая своего завершения и своей целостности (и в этом искании неминуемо религиозная) душа человека пользуется всеми формами уже кристаллизовавшейся культуры как средствами наиболее полного достижения этой своей сокровеннейшей цели и, с другой стороны, там, где та же душа, но уже творчески целостная, утверждается в веках и народах в законченных образах совершенных культурных творений.

Подлинная культурность, значит, зреет лишь там, где все великие культурные образы ощущаются свершающейся душою отдельной личности или целого народа теми священными окнами храма, сквозь которые проливаются в мир гимны молящихся и нисходит к ним в душу лучистая благодать вечного света.

Все эти мысли и образы могут быть четко формулированы в следующих положениях. Идеал «подлинной культурности» определяется: 1) твердою верою в религиозные корни всякого истиного культурного творчества и в религиозно-символическое значение всех ценностей мировой культуры; 2) решительным требованием свободного и автономного развития всех областей культуры в безусловном и исключительном подчинении внутреннему *телосу* каждой отдельной области; 3) принципиальным отклонением какого бы то ни было вмешательства религиозно-философского догматизма в

работу отдельных областей культуры. Отклонение такого вмешательства сильно тем убеждением, что религиозное единство отдельных областей творчества, этих монад духа – изначально и свободно предустановлено в абсолютной сущности Божеской монады, а потому бессмысленно и излишне его насильственное установление в относительной сфере человеческой воли и человеческого знания.

Положительное решение проблемы религиозного единства культуры правомерно исключительно в смысле утверждения безусловной религиозности глубоко скрытых в жизни корней творчества, и совершенно незаконно в своем стремлении к построению такой иерархии культурных ценностей, в которой все области творчества были бы существенно предопределены венчающей сферой религиозно-догматических положений.

Говоря иначе, sub specie последних вопросов, каждый религиозно живущий человек осознает себя двояко: он *дан* себе как *творение Божие*, он *задан* себе как *творец своих богов*. И вот важнее всех постижений то постижение, что человек-*творение* настолько же больше человека-*творца*, насколько творческий акт Бога сильнее и совершеннее творческого акта человека. Откуда и явствует, что как бы человек ни напрягал своих творческих сил, он никогда не сможет претворить свою последнюю сущность, свое глубинное религиозное *единство* в свое последнее *достижение*, в религиозное *объединение* всех своих дел и служений в одной венчающей вершине. (Считаю своим долгом оговориться, что правомерность такого решения может быть окончательно выяснена и утверждена лишь в связи с постановкою и разрешением вопроса об откровении и благодати.) Отказ от такого претворения есть жертвенное служение покорных, стремление к нему – бессильный порыв непокорных к творческому уравнению Бога и человека.

История назовет нам не одну эпоху и не одну великую жизнь, исполненные такими люциферианскими устремлениями. Все они отмечены одним и тем же явлением: уничтожением свободного единства духа жизни, религиозно-насильственным объединением его проявлений. А потому очерченный нами выше идеал подлинной культурности, органически требующий их свободного и полного расцвета, будет всегда поклоняться *Богу религиозно-целостной жизни* и будет всегда отстраняться от *диавола религиозно-синтетической культуры*.

Заболевшая, в минуту своего вступления в общеевропейский совет культурного зодчества, тяжелою необходимостью асимметрического развития своего религиозно-жизненного и культурно-творческого ряда, Россия наших дней уже предчувствует свое исцеление

и уже исцеляется своею верою в грядущую организованность своих духовных сил в целостном идеале подлинной культурности.

Конструированный двумя полюсами всепорождающей религиозной жизни и свободно слагающихся областей творчества, идеал этот неминуемо зажжет культурное сознание России великою жаждою оберегать и питать, с одной стороны, столь богатую великими словами и немую в величайших словах древне-мистическую традицию народов, а с другой – те оформляющие силы духа, которые, проливаясь в мир, застывают в нем безмолвным многовершинным кряжем объективных культурных ценностей.

Для каждого народа, желающего свершить орбиту подлинной культурности, бесконечно важно постоянно склоняться своим внутренним слухом к священным гимнам Орфея, т.е. существенно изживать действенно-конкретную мистическую связь со святынею вечности. Но это, согласно нашему идеалу культурности, питающее единение с мирами иными, не должно становиться на пути нашего служения здешним богам. Гимны Орфея не должны звучать соблазнительными песнями очаровательниц-сирен, что топят корабли в тех же пучинах и волнах, по которым стремились они к еще неизведанным далям.

Второй полюс раскрытого нами идеала покоится в мире объективных творений. Он требует от нас, чтобы мы жертвенно оторвались от мистических глубин жизни, в которых стремятся угаснуть все формы творчества, и чтобы мы обернулись к строительству священного града культуры, с его вознесенными главами религии, искусства и философии. Он требует от нас, чтобы мы переживания наши, отмеченные знаком Орфея, осилили бы в строгих и объективных формах того высокого искусства, которому вечный покровитель Аполлон Мусагет, чтобы отдали их организующей силе Логоса, и обрели бы их снова в законченной форме метафизически-символизующей системы.

Этими положениями определяется подлинная сущность логизма, прочно устанавливается место и смысл философии.

К феноменологии ландшафта

Когда дни проводишь в галереях Флоренции и, уже овладев обликами мадонн, святых и ангелов, тонешь душою в нежных и четких пейзажах фона, написанных с таким законченным мастерством и с такой проникновенной наивностью Беноццо Гоццоли, Перуджино и другими великими квадрочентистами; когда затем, ранними утрами, тихими вечерами и светлыми лунными ночами одиноко стоишь на Пьяца-Микелъ-Анжело у Сан-Миниато или тихо бродишь вдоль Беллос-Гвардо, в разрушенном театре Фиозоле или у белых стен Чертозы, то в душу неизбежно входит, властно ее всю заполняя, настроение тишины и прозрачности. Как всякое настроение, так и это, внушаемое ландшафтом Тосканы, постепенно прорастает неким постижением. Постигнутой оказывается великая истина простоты и покоя.

Какие же эстетические особенности тосканской природы умудряют душу, ее созерцающую в простоте и покое?

Мягкие контуры гор и холмов всегда изумительно четки. По их нежно округлым, профильным линиям отдельные деревья кипарисов и пиний восходят каждое в своей индивидуальной оформленности и законченной изваянности. Целые аллеи этих наиболее характерных для флорентийского ландшафта дерев сливаются в явно зодческие мотивы.

Туманно брезжущими утрами и особенно светлыми ночами стройные кипарисы подымаются ввысь могучими колоннадами, а широко-ветвистые макушки пиний единят их тяжелым карнизом. Понятно, что такая формальная завершенность деревьев придает особую строгость рисунка тому лесу, что зовет путника вдали, на горизонте, и безусловную архитектурность тому иному, который успокаивает его в своей тиши.

Но, быть может, самым характерным для флорентийского леса является то, что даже лунный свет, так легко вносящий в картину природы неуловимость и зыбкость, безвластен над кипарисом. Его лучи совершенно бессильны проструиться сквозь густо сваленные ветви этого верного рыцаря пленительной красавицы тосканской природы. В то время, как иные деревья нервно и говорливо светятся луною, кипарис только резким силуэтом выделяется на бледном фоне ее мерцающего света. Как черным плащом облекается он во

времена полнолунья, своей наиболее строгой формою. Особенно красив он в этом убранстве ночью у придорожных серебряных стен.

Интересны дороги Тосканы. Созданные руками человеческими, они невольно подчинились в своем эстетическом образе основной сущности флорентийской природы, — ее завершенной оформленности. Но вольная природная форма, пройдя сквозь сознание и труд человеческий, явно определилась лишь одним из своих существенных элементов — элементом грани и ограниченности. Лежащая в долине реки Арно, Флоренция окружена холмами. Почти все дороги оплетают эти холмы, и потому все они видны путнику лишь до ближайшего изгиба или поворота. Как ни рвись душа к последним и еще не опознанным далям, по дорогам Тосканы нельзя двигаться иначе как в постоянном успокаивающем созерцании *предварительной цели*. Как бы стремясь облегчить быстрое достижение видимых целей, вдоль флорентийских дорог, закрывая от ищущих взоров поющие красоты цветущих гор и долин, тянутся высокие белые стены. Так суживает эстетическое совершенство флорентийского ландшафта великий путь человека к бесконечности и безграничности. Этой сверхэстетической тайны своей внутренней жизни человеку никогда не поведать пленительной, спокойной красавице флорентийской природе. Как неуместную бестактность осмеет она такую искренность; как враждебное себе начало предаст она своему рыцарству доверенную ей жажду бесконечного, предаст законченною строгостью своих ритмов и форм.

Сущность формы есть, в значительной степени, победа над массой. Победа формального элемента в флорентийском ландшафте значительно облегчена отсутствием тяготеющих масс: нет высоких гор, необъятных взору равнин, непроходимых и дремучих лесов. Холмы, цветущие равнины, рощи и группы дерев. Если сущность флорентийского духа определяется особенностью флорентийской природы, то среди художников Италии не было никогда менее флорентийской души, чем душа Микель-Анжело. Никто и никогда не был столь пленен и столь угнетен самодовлеющей массой, как он. Никто потому не напрягал в борьбе с этой массой всю энергию формы до такой степени, как этот величайший гений Возрождения. Но в этом напряжении он непроизвольно превращал победу формы над массой, данную флорентийской природе в образе свободной игры, в высокое страдание своего искусства. Так изменил он духу флорентийской красоты. Как бы в отместку, искусство Италии изменило заветам его творчества. Единство формы и массы, властно созданное титаническою силою его громадного дарования, снова распалось в барокко: распалось на бесформенную массу и витающий в пустоте формализм.

Все описанные особенности флорентийского ландшафта, психологически слагающиеся в ощущение простоты и покоя, лучше всего группируются вокруг понятия композиции. Здесь оправдывается и утверждается положение Оскара Уайльда, что не искусство подражает природе, а наоборот – природа искусству. Всякая композиция по этому своему существу представляет собою нечто органически целое, нечто абсолютно не принимающее в свой внутренний мир никакого постоянного элемента. Потому всякое композиционно совершенное произведение искусства является не частью целого мира, а самим этим целым миром, вне отношения к каким-либо частям. Будучи в композиционном отношении совершенным художественным произведением, флорентийский ландшафт является тем самым началом абсолютно трансцендентным для созерцающего его духа.

Итак, оформленность как композиционность, композиционность как трансцендентность. В результате опознание формы как принципа трансцензуса и трансцендентности. Результаты анализа флорентийского ландшафта совпадают с основным положением немецкого критицизма. Предустановленная гармония между созревшим в Италии творчеством Гёте и кантовской «Критикой силы суждения»[1*] внезапно обретает еще одно подтверждение.

Гарц, Шварцвальд и Оденвальд представляют собою наиболее оформленную и в композиционном отношении наиболее совершенную часть всей Германии. И, все-таки, как здесь все несравнимо с ландшафтом Тосканы: темно-зеленые ели сливаются в черные массы; черные кряжи дерев взбираются змеями по горным откосам и спускаются по узким долинам. Снизу подымается высокий, густой папоротник; вьющийся плющ увивает стволы сосен и елей, и, глубоко схороненные в этой дремучей чаще, невидимые взору, звучат и поют ручьи. Высоко в горах, в небольших котлованах, под низко нависшими ветвями седых, столпившихся елей, тихо таятся черные озера и черно отражают красочный мир. Вечерами часто приходят туманы и облекают горы и ели своими синими, сине-лиловыми, мглистыми, желтыми и серыми ризами. Все окрест становится еще призрачнее и неуловимее. Тоже и лунными ночами: все в горах и долинах странно смещается и неверно улыбается бледно-зеленою зыбью. Таково обаяние Шварцвальда, враждебного строгой линии и незыблемой грани, вечно беспокойного и бесформенного, куда-то постоянно зовущего. Сам в себе незаконченный, он все же требует своего завершения; *бесконечной тоской по концу* проливается в душу, его созерцающую.

Так неоформленность горного ландшафта Германии определяется, с другой стороны, как его имманентность человеческой жизни и душе. Если флорентийский ландшафт, основанный на принципе

аналитической разграниченности элементов красоты, на принципе формы как объективности и объективности как трансцендентности природно-художественного объекта созерцания переживающей его душе нашел себе свое теоретическое обоснование в эстетике Канта, то философским осознанием природных красот Шварцвальда и Гарца, с их синтетическим воссоединением элементов красоты в формально нерасчленимый целостный лик и с их приветливой раскрытостью навстречу человеческому духу, является, безусловно, эстетическое учение романтизма.

Постоянно борясь за синтетическое воссоединение всех форм искусства, романтизм пришел, однако, лишь к утверждению бесформенного в искусстве. Но эта отрицательная сторона романтического творчества громадна в своем положительном значении. Отрицание формы в искусстве есть всегда снятие дистанции между жизнью и творчеством, а тем самым и возвращение творчества к его религиозным корням. Как все это далеко от Флоренции, Тассо и Ифигении! Как близко набожному Шварцвальду, Вертеру и Фаусту второй части.

Думается, что для Германии романтизм правее идеализма. Но Гейдельберг и Иена отделены от Тосканы всего только альпийскою цепью. Шлегелъ шел от Канта и умер от наследного греха. Творившие среди относительно все еще очень оформленного ландшафта романтической Германии и исходившие в своих теориях от формалистической эстетики Канта Ф. Шлегель и другие романтики, в сущности, никогда не были свободны от эстетизирования своих теорий и мечтаний о новом религиозном искусстве. Бесконечно богатые своим тонким постижением всех изысканных форм отошедшего прошлого, они в сущности всегда оставались бесконечно далекими всякому жертвенному пафосу и той нищете духа, без которой во веки веков невозможно никакое религиозное строительство жизни и мира.

Необъятные дали, бесконечные просторы, явная эстетическая несозданность и бесформенность – вот основные черты русской природы. Не в них ли кроется причина того, что так легко и просто отказываются русские души и русское творчество от столь непоборимого на Западе обаяния самодовлеющей эстетической формы. Неизвестно куда пролегающие дороги, неподвластные взору зеленые дали лесов и лугов, бурые болота и топи и мхи, гудящие, глухие леса, снежные вихри, свивающие мир в бесформенный хаотический лик, – все это знаменательно толкает Россию на пути всепоглощающего религиозного творчества. Так, эстетизирующая религиозность романтических чаяний претворяется в грядущую религию символизма.

Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение»

Дорогой Борис Николаевич!

Я Ваш старый читатель. С первых же опубликованных Вами и прочтенных мною строк я определенно понял, что Вы, во-первых, человек *существенно и бесповоротно устремленный к великой Истине*, а, во-вторых, писатель и художник *совершенно исключительных размеров и, быть может, вечного значения*. Затем я сразу почувствовал (и это чувство никогда не оставляло меня впоследствии, что бы написанное Вами я ни читал), что Ваш громадный талант еще не встретился с Великой Истиной. Отсутствию этой встречи, которая одна только и дарует миру гениев и гениальные произведения, я и приписывал тот характер несовершенства и приблизительности, который досадною тенью неизменно ложился на каждое новое произведение Ваше. Но это не пугало меня. Я твердо верил, что Ваше творчество освободится от приблизительности, когда кончится процесс приближения Вашего дарования к Истине, я твердо верил, что оно освободится и от несовершенства, когда свершится впадение таланта Вашего в лоно Истины и Вечности. Если я говорю «верил», то говорю это не потому, что больше уже не верю, но лишь потому, что все еще веря, не знаю твердо, смогу ли верить и в будущем. Настоящее же без будущего есть уже прошлое.

Ваша последняя статья «*Круговое движение*», написанная с громадным мастерством, представляется мне симптоматически очень важной, и я чувствую в себе какое-то принуждение высказать Вам по ее поводу несколько возникших у меня мыслей, органически группирующихся вокруг растущего во мне убеждения, что в Вашей писательской деятельности наступил момент *опасного расхождения искомой Вами Великой Истины и Вашего прекрасного дарования*.

То, что в Вашей статье подлинно верно, то ныне знают уже все. Об этом кричат на всех перекрестках все популяризаторские умы и закоулочные наблюдатели жизни. Сущность же этой, всеми ощущаемой ныне истины сводится к следующему: – несколько лет тому назад многим казалось, что «все все понимают», ныне же оказалось, что никто ничего не понимал; несколько лет тому назад многим казалось, что «мы все на вершинах», ныне же оказалось, что на вер-

шинах никто не был, что всего только несколько человек, что шли впереди, эти вершины действительно видели, остальные же, видя всего лишь спины этих немногих счастливцев, громко кричали о вершинах вершин и о сладостном восторге великого последнего восхождения. Я повторяю, покаянная истина эта настолько стала дешева, что о ней давно уже говорят все не на шутку встревоженные представители «штемпелеванной культуры», совершенно растерявшиеся от невозможности пристроиться к какому-нибудь «идейному движению» за решительным отсутствием всяких идей, и всякого движения; о ней читаются публичные лекции в больших аудиториях, уходя с которых, каждый студент, с мало-мальски декоративною наружностью, чувствует себя пленником Доврского деда и оплакивает свое падение с духовных вершин, на которые он никогда и не думал всходить.

Не ясно ли, что открытием и вещанием этой затрепанной истины Вы никак не могли заинтересовать Ваш серьезный и сильный талант, а потому, *поставленный в положение безотносительности к ней, лишенный необходимости серьезной работы над ней, он естественно обернулся на самого себя, залюбовался самим собою, и, наконец, облегченно взыграл в пустоте своего безответственного проявления.* Так сильный и пышный жеребец, освободившись от уздечки и седла, с легким и веселым ржанием, кокетливо выбрасывая свои точеные ноги, игриво кружится и носится по темнеющему росистому лугу.

И действительно, чем, как не этим отсутствием свершаемой Вами работы над Истиной, объяснить мне все *только* ассоциативные сближения Вашей статьи, все ее прихотливые и подмигивающие аналогии, все ее безответственные обобщения, все ее по-балетному головоломные и по-балетному остроумные скачки, всю ее методологию одним словом, вскрытие и анализ которой должен быть решительно изъят из компетенции философии и эстетики и вручен, как это ни странно, компетенции хореографии.

В чем же собственно дело, что разгневало Вас? Ответ не труден. *Вы определенно обвиняете нашу культуру в том, что она во всех областях культуры описала полный круг.* Островский, Ибсен, Метерлинк, Гамсун, Андреев, Островский – вот порочное развитие театра. Мачтет, Ницше, Ибсен, Бодлер, Малларме, Гофмансталь, Георге, Рильке, Пшибышевский, Манн, Эчегарай, Ибаньес, Аверченко – вот круговое движение в литературе. Техническая неумелость маляра, олеографии и отбросы фотографии. Врубель и колоссальный маляр Матисс, вот судьба и развитие художественных вкусов. Наконец, философия, на которой Вы останавливаетесь подробнее всего, она также описала полный круг от схоластики к схоластике.

Причем ее положение особенно ответственно, ибо она не только фактически возвратилась, но она кроме того, по-Вашему, оправдала такое возвращение.

Всматриваясь в эти круги, что указываете Вы на поверхности жизни нашей, я невольно спрашиваю себя: где же они вертятся? *Действительно ли в жизни нашей или у Вас в голове*? (Вы согласитесь, что третьего места по самой сущности вопроса быть не может). И вот, Борис Николаевич, после долгого размышления над Вашей статьей, я пришел к заключению, *что круговое вращение происходит в Вас самих, что циферблат, о котором Вы пишете, находится у Вас в голове, а быть может глубже: у Вас в душе*. Доказать это мое положение я смогу, конечно, только пользуясь методом исключения; это значит, что мне предстоит убедительно показать Вам, что вне Вашей головы никакого кругового движения не происходило и не происходит. Я не буду детально спорить с Вами ни о театре, ни о литературе, ни о живописи. Не буду, во-первых, по той *внешней* причине, что у меня нет места для этого, во-вторых, по той *формальной* причине, что Вы в сущности не даете достаточного повода, отделываясь от всех этих областей совсем беглыми замечаниями, и, наконец, по той *существенной* причине, что круговорот этих областей есть лишь исторический факт, но не есть одновременно и принципиальное обоснование его правомерности, даваемое, по Вашему мнению, лишь современной философией, которую Вы, очевидно, в виду такого ее решающего значения, и ставите в центр своего внимания, и на которой и я потому имею повод, право и долг сосредоточить все мои возражения.

Но все же, перед тем как перейти к этой, наиболее дорогой мне области, я не могу не высказать несколько соображений и по поводу других задетых Вами сторон культурной жизни России.

Ваши строки о театре: они публицистически блестящи, и я остро чувствую их живое обаяние, но ведь в них нет ни единой крохи истины, и *прежде всего они абсолютно не доказывают, что театр описал круг*. Вы вполне правильно выдвигаете три момента театральной реформы: первый момент технический – вращающаяся сцена, второй эстетический, стилизация на сцене, и третий момент мистический – устремление к «Дионисову действу». Где же круг? Вращающаяся сцена не отменена, стилизация процветает в целом ряде постановок, а Дионисову действу никто не изменял, ибо до абсурда его реализации в условиях нашей культуры дело еще ни разу не доходило, и не доходило по целому ряду причин, о которых никто не писал лучше и убедительнее Вас самих («Театр и современная драма». «Арабески»). *То же самое и в литературе*. Весь пунктир перечислен-

ных Вами имен, изображающий кривую литературного развития, *совершенно не верен*, *не верен в двух отношениях*: *во-первых*, *в хронологическом*, *и*, *во-вторых*, *психологическом*. Что касается хронологии, то нет никакого основания ставить Пшибышевского после Гофмансталя, Георге и Рильке, ибо его начинали читать вместе с Ибсеном и Метерлинком, затем Ибсена совершенно невозможно приковать к уделенному ему Вами аристократическому второму месту, ибо он не переставал все время оказывать и на театр, и на публику серьезного влияния и т.д.* Но гораздо важнее психологическая сторона вопроса. Ведь ряд Ваших имен имел бы смысл лишь в том случае, *если бы означал развитие какого-либо субъекта*. Но такого субъекта я решительно не в силах построить, ибо безусловно знаю (так же, как и Вы это знаете), что те, которые действительно читали Ибсена, Ницше, Малларме и Рильке, и поныне читают не Аверченко и Ибаньесов, а снова Ницше, Ибсена, а кроме того, Гоголя, Эккехарта, Плотина, Бёме, Гёте и Штейнера. Те же, что ныне читают Аверченок и Ибаньесов, и раньше никогда не заглядывали ни в Малларме, ни в Георге, ни в Рильке. Ницше и Ибсена они, правда, нюхали и вертели, но разве Вы не скажете вместе со мной: слава Богу, что они их оставили и принялись за родственных их душам Аверченок. А если я прав, то никакого круга и нет, и не было.

Наконец, *о живописи:* Я решительно не понимаю смысла Вашего утверждения, что она подчинилась круговому вращению, когда ее начало, как Вы сами утверждаете, в технической неумелости, конец же не в технической виртуозности. Начало в олеографической грязности колорита, конец же в чрезмерной самодовлеющей красочности. Тут совсем нет круга, а если что и есть, так или два безотносительных друг к другу явления, или спираль, огибающая идеальный центр врубелевской живописи.

Не думайте, Борис Николаевич, *что я не чувствую*, *до чего бледны мои трезвые соображения и банальные истины наряду с тем фейерверком афоризмов*, *который Вы сжигаете в Вашей блестящей статье*. Я прекрасно понимаю, что похож на того чеховского учителя, что постоянно утверждал, что Волга впадает в Каспийское море, а лошади едят сено и овес. Но что же мне делать, если мне так хочется, чтобы талант Ваш избавился от опеки фальшивой оригинальности, чтобы он перестал жить за счет игривых парадоксов, за счет абсурдных утверждений, что Волга впадает в Северный Ледовитый океан, а лошади едят звезды и жемчуга. Что же мне делать, если я верю,

*Переставляя же имена перечисленных Вами авторов, я уничтожаю всю начерченную Вами кривую литературного развития.

что совсем большие таланты не нуждаются в насилии над нашими маленькими истинами, и что в свете действительного постижения должны быть неминуемо оправданы все банальности, все очевидности указанием и им определенного метафизического места. Что мне делать, если я твердо уверен, что всякая гениальность есть в известном смысле *мужество банальности и умение до неузнаваемости изменить все очевидное*, *не изменяя его простоты*, *ясности и очевидности*.

Но перехожу к философии. Борис Николаевич, сердца пылкие и преданные истине, но не умеющие о ней говорить иначе, как в форме «исповеди горячего сердца вверх пятами»; умы острые и резвые, но абсолютно недисциплинированные, неподкованные, и сидящие в мозгу «набекрень»; страстные защитники свободы, не умеющие, однако, проявлять свою преданность иначе как в форме грубого искажения чужих мнений – все они так долго и так много говорили о том, что современная кантианская философия – схоластика, что в профессорских кабинетах стало душно, что нужны форточки, вентиляторы и свежий воздух, что все это, право, застряло в ушах, застряло неотвязно, как нудная мелодия уличной шарманки. Зачем же и Вы, приплясывая, побежали за уличной шарманкой, беспечно насвистывая ее затрепанный мотив? Ну что общего между современной философией и философией схоластики, кроме того, что и схоластика и неокантианство суть подлинно философские устремления духа. И действительно: в отношении других культурных областей положение схоластической философии – *гетерономично*, положение же современной философии – *автономично*; в отношении метода – философия схоластики – догматична, современная же философия – *критична*; в отношении своего предмета философия схоластики – *онтологична*, современная же философия – *гносеологична*; в отношении исходной точки философия схоластики прежде всего *теологична*; современная же философия прежде всего *сциентична*.

Не ясно ли отсюда до очевидности, что между схоластикой и современной философией – историей вырыта непреступаемая бездна.

Или, быть может, я не прав, перенося спор в плоскость таких существенных и исторически оправданных определений; быть может, говоря о схоластике, Вы подразумеваете под схоластикой не то, что под этим словом понимает историческая наука, но ту «схоластичность», о которой постоянно слышишь в разговорной речи, и которая так же мало говорит о подлинной схоластике, как мало говорит об Эросе Божественного Платона платоническая любовь русского интеллигента. Если так, то я, конечно, еще ничего не доказал.

Но вот Вам мои доказательства того, что современная философия отнюдь не схоластична не только в смысле непохожести на схоластику, но и в том популярном смысле этого слова, которым Вам угодно пользоваться в Вашей статье. Схоластичность, очевидно, означает в Ваших устах: 1) рассудочность («самодовлеющее мозговое вращение»), 2) враждебность конкретной культуре («сознание оплодотворяет себя самого, оно гермафродитно») и 3) трусливое бегство от жизни («современная философия не зацепилась за жизнь»). Все эти три момента, безусловно, исключаются как самим Кантом, так и всей порожденной им современной философией.

Что же в сущности сделал Кант? Говоря кратко, он превратил трансцендентное в трансцендентальное, он переложил горизонт философии так, что абсолютное осталось как бы за ее горизонтом. (Этим своим шагом он решительно ушел от рационализма, ибо окончательно изъял абсолютное из ряда рационально познаваемых предметов.) Но как зашедшее солнце остается жить в вечернем мире, одевая все предметы светом и тенью, а тем самым и формой, так и покоящееся за горизонтом познаваемости Абсолютное одевает все предметы духовного космоса: научные суждения, художественные произведения, религиозные подвиги и символы, своими отсветами, т.е. их трансцендентально-предметными формами (таким пониманием Абсолютного как формы саморазвивающейся в культуре жизни Кант решительно избег «бегства от культурной конкретности» и «гермафродитности философского сознания», ибо указал философии безусловную необходимость проникновения во глубины и тайники культуры и жизни); и, наконец, как освещенность стоящих в вечере предметов есть только их форма, но не полнота их бытия, так и трансцендентальные формы Канта являются формами, неспособными породить из самих себя своего материала. Единство формы и материала, а тем самым и целостность мировой данности является, значит, по Канту фактом философски необъяснимым, «счастливой случайностью» (Лотце), но лишь переживаемым, иррациональным. (Таким сбрасыванием верховной философской проблемы в последнюю глубину жизни Кант решительно становится выше всяких упреков в том, что его философия не задевает жизни.) Впрочем, все это относится пока что, правда, только к самому Канту, Вы же утверждаете, что в современной философии «от Канта почти ничего не осталось». Позвольте мне попытаться показать Вам с фактами в руках, что мнение это ни на чем не основано, кроме как на чрезмерной смелости Ваших суждений (Mut hat ja auch der Mameluck, Gehorsam ist des Christen Schmuck[1*]), и что в отношении всех выдвинутых мною в миросозерцании Канта моментов, современное нео-

кантианство движется, вне всяких сомнений, по священным путям, завещанным ему величайшим мыслителем новой философии, а потому и не в фарватере схоластических устремлений.

Но в чем же состоят те изменения, которые неокантианство внесло в систему Канта? Была в историческом Канте прежде всего одна громадная непоследовательность: «вещь в себе». Означала она не что иное, как рациональное заглядывание за утвержденный самим Кантом горизонт рационального. Неокантианство сплоченным фронтом двинулось против этого рудиментарного понятия и *тем усилило иррациональный момент классической системы.*

Затем, несмотря на то, что Кант исходил в своем открытии отсветов Абсолютного, т.е. объективно-трансцендентальных форм, из конкретных данных культурного творчества, и прежде всего из данных физико-математического миропредставления Ньютона, у него все же была тенденция замкнуть наличность этих форм в законченный круг и построить этот круг в связи с «таблицею суждений». Что сделало неокантианство? Оно прежде всего разорвало связь трансцендентальных форм с «таблицею суждений» т.е. оторвало трансцендентализм от начала формальной рассудочности, а затем оно разомкнуло законченный круг категорий и начало вытягивать его в бесконечную спираль, причем вытягивающим фактором утвердило иррациональное начало самосозидающегося культурного космоса. Почти все неокантианство может повторить вместе с Наторпом слова гётевского Фауста: «am Anfang war die Tat»[2*]. Все оно утверждает, что роль философа есть прежде всего роль возвестителя человечеству тех новых моментов Абсолютного, которые все снова и снова выносит на своих волнах свободно творящая мощь человеческого духа. Как бы ни называли неокантианцы открываемые ими к жизни и истории покровы Абсолютного: категориями, ценностями, идеальным бытием, смыслом, трансцендентальными формами, объективным составом знания, и т.д. и т.д. – все они согласны, что эти моменты Абсолютного доступны им только потому, что они сияют над всеми истинными творениями человеческого духа, подобно бесплотным лучам Благодати над головами праведников и святых. *Так глубже, чем это делал сам Кант, врывает неокантианство систему кантовского трансцендентализма в плодоносную почву живой культурной работы.*

Но остается еще один вопрос. И только ответ на него окончательно разбивает пресловутое мнение о рассудочности и безжизненности неокантианства. Это вопрос о методе неокантианской философии, т.е. вопрос о том, каким образом отделяет современная философия в предстоящем ей культурном «благе» момент Абсолют-

ного, т.е. момент категорий, ценности, идеального бытия, формы и т.д. и т.д. от момента не абсолютного, т.е. от момента апостериорного, материального, преходящего, эмпирического. Для защиты моей позиции, т.е. для отклонения от современной философии незаслуженного упрека в рассудочности, достаточно указать лишь на то, что если полного соглашения в положительном определении метода еще и не достигнуто, то во всяком случае среди всего неокантианства *нет двух мнений о том*, *что таким методом не может быть дискурсивность и силлогистичность* (т.е. рассудочность).

Согласно телеологизму Виндельбанда, наличность ценностей не доказуема, но лишь указуема. Она не дана, но задана. Она присутствует в мире в конце концов только для *этического пафоса волевого начала*. В безусловной зависимости от Виндельбанда стоит и «Предмет познания» Риккерта, ибо разница лишь в том, что эта книга Риккерта сильно суживает и утончает этический телеологизм Виндельбанда, определенно замыкая его в сфере логических проблем и понятий. Последние же работы Риккерта, равно как и построения Ласка, сводятся к *интеллектуальному узрению* мира ценностей и форм как мира, живущего и проявляющегося в целой системе определений, абсолютно не применимых к явлениям психофизической действительности. Исходным же пунктом такого *раскрытия глаз на этот мир от Абсолюта* является, как для Риккерта, так и для Ласка, *непосредственное переживание*, причем Ласк идет так далеко, что утверждает мыслимость «категории сверхчувственного» в связи с безусловной принципиальной возможностью переживания метафизического мира. Безусловным и интересным защитником метода созерцания в аспекте критической философии является Гуссерль, все решительнее освобождающий свое *феноменологическое узрение смыслового состава* знания от изначальных пут дескриптивной психологии. Очень далека от рассудочной дискурсивности и вся школа «созерцательного интеллектуализма» Когена, стоящая под очевидным влиянием Платона. Если ко всему этому прибавить еще то, что, пользуясь всеми этими разнообразными методами, современная философия во всех своих проявлениях не переставала ни на минуту бороться за чистоту осуществления своего метода, не переставала, значит, тратить все свои силы на то, чтобы, по прекрасному и точному выражению Б.В. Яковенко, взять Абсолютное так, «как если бы оно не бралось, а просто было», или говоря иначе, говоря в пределах моего образа зашедшего солнца, не переставала все время стремиться к тому, чтобы отделить в освещенном предмете не светлую его часть от темной, но свет от освещенного им, то проведение основных контуров современного неокантианства в целях этого письма можно считать законченным.

Я не сказал о неокантианстве ничего нового и ничего оригинального. Все сказанное мною Вам будет нетрудно проверить, перелистав труды затронутых мною вслед за Вами мыслителей и Ваш «Символизм». Перелистав же их, Вы убедитесь, надеюсь, в том, что я прав в каждом своем положении. Убедитесь в том, что Вам нельзя серьезно говорить о недостатках неокантианства, о том, что в нем почти ничего не осталось от Канта. И нельзя потому, что как бы гениальны ни были Ваш «взгляд и нечто» на философию, все же Вы не имеете нравственного права противопоставлять его тому громадному и серьезному труду, который многие из кантианцев несли всю свою жизнь над усовершенствованием завещанной им Кантом системы. Нельзя Вам также высмеивать и Ласка с его «формой формы», ибо Ласка Вы серьезно не знаете, ибо не ведаете Вы, что его форма формы знаменует собою глубокомысленное воскрешение Плотина, непосредственную разработку центральной мысли плотиновского учения о категориях. Высмеивать же Плотина даже и Вам не под силу...

Кончая изложение тех мыслей, которые должны были показать Вам, что никакого кругового движения в действительности не происходило, и что Ваше толкование неокантианства совершенно неверно, я не могу не высказать Вам моей последней надежды, что Вы искренне признаете себя разбитым наголову, если только Ваша новоявленная ненависть к «голове» еще не окончательно обезглавила Вас.

Итак, кругового движения в действительности не происходило. Согласно вступительным замечаниям моего письма, факт этот обертывается для меня необходимостью предположить, что если и не круговое движение (это было бы слишком закономерно), то некоторое хаотическое вращение всех проблем и вопросов произошло в Вас самих. Я не могу закончить моего письма, не сказав Вам несколько слов по поводу этого вращения Вашего Я.

Вы сами признаетесь в том, что в Базеле Вы увидели себя «повернутым на себя самого». Это созерцание Вашего прошлого я считаю моментом зарождения в Вас Вашей гневной статьи, ибо прошлое Ваше вызвало в Вас пламенное самоосуждение. В чем же Вы осудили себя? Ответ ясен: в том, что Вы пережили «трагедию без названия». Свершили «сальто-мортале человека с резиновой головой». Ведь не скажете же Вы мне, что я ошибаюсь, и что, рисуя человека, летящего в бездну вниз головой и читающего в этом положении «Критику чистого разума» снизу вверх и справа налево, так что вместо разума выходит «восточная ерунда Амузар», Вы могли иметь в виду кого-нибудь другого, кроме себя самого. Нет, Борис

Николаевич, для этого Ваш автопортрет слишком точен. Не Вы ли летели еще так недавно в бездну вниз головою, не Вы ли ухватились затем за кантианство и приспособили его так, что смогли расположить свой богатый опыт мистика и художника в наглядных графах его методологических построений («Эмблематика смысла»). Не Вы ли, наконец, были тем единственным «философом-модернистом», который, постоянно летая по безднам, должен был придать новоусвоенной системе бо́льшую портативность, и который избрал для этого путь легкой стилизации неокантианства в духе восточной мудрости, о чем определенно свидетельствует свершенное Вами в «Символизме» превращение Риккерта, этого наиболее трезвого из всех мыслителей кантианства, в восточного дервиша.

Одно только непонятно мне в Вашем раскаянии. Зачем Вы, вместо того чтобы винить себя, говорите как-то неопределенно о каких-то философах-модернистах вообще? Я думаю, что этого делать не следовало бы, ибо самосечение позорно и бессмысленно только для унтер-офицерской вдовы, для философа же оно крайне полезно и целительно, во всяком случае предпочтительнее ломки стульев по поводу того, что Александр Македонский оказался вовсе не героем и окончательно заблудился.

Ну если бы, поняв свою ошибку, поняв значит, что Вы лично понимали Канта неверно, наоборот, Вы бы, просто перевернули раскрытый перед Вами фолиант, и стали бы читать «Критику чистого разума» еще раз, то все было бы очень хорошо, все обстояло бы вполне благополучно.

Вы же предпочли сделать совсем другое, *предпочли завести колесо какой-то круговой поруки*. Изначально повернув неокантианство лицом к Востоку, Вы, повернувшись на себя, недавнего приверженца неокантианства, увидели перед собою какого-то восточного человека, бессмысленно лепечущего: «Тнак Амузар, Тнак Амузар». Не желая однако принять на себя вину порождения этой безжизненной куклы, Вы обвинили в ее создании каких-то мифических «философов-модернистов», «зловещих» проповедников «логики взаимодействия и культуры отдельностей». Быть может, Вы хотели бы тут остановить свою круговую поруку, но ложное обвинение естественно рождало дальнейшую ложь. Для создания образа русского философа-модерниста Вам пришлось напасть на все западноевропейское неокантианство. Пришлось с «бахвальством красочности» рисовать его безжизненность и духовную нищету, его «мещанский бытовизм» и его комфортабельное созерцание последних высот с террас швейцарских отелей. Я должен сказать: образы Ваши изумительно пластичны, и я уверен, что эта *самодовлеющая пластичность*

будет многими и очень многими наивно принята за портретную меткость и точность. Но тех, кто Ваших вчерашних друзей знает воочию, тех вы не обманете, те за всею пышностью и всем остроумием Ваших образов прекрасно увидят Вашу личную глубокую вину; прекрасно поймут, что вы только потому были ныне принуждены повернуть Ласка к схоластике, что уже раньше вращали Риккерта на Восток.

Я прекрасно понимаю, что вынести такое круговращение ответственности, такое бегство от собственной вины, душе человеческой крайне трудно, почти невозможно. Поэты же издавна врачуют свои души тем, что *бессознательно проецируют происходящее в них во внешнюю действительность*, в действительность окружающего их мира. К самоисцелению такой объективацией, естественно, прибегли и Вы, и вот *Ваше бегство от собственной вины побежало по миру в форме Вашего обвинения, направленного против театра и живописи, литературы и философии.* Но целительная объективация эта исцелила Вас не окончательно. Увлекшись литературною игрою в катанье обручей, несясь за подпрыгивающими по зеленому лугу жизни самодельными обручами кругового движения во всех областях культуры и подстегивая их Вашим метким сатирическим бичом, Вы совершенно не замечаете, что самый зловещий круг вечного возвращения уже готов замкнуться в Вашей резвящейся душе.

Вы призываете: «еще раз возьмемся за посохи и – вверх, вверх, на этот раз по спирали». По спирали, – хорошо, но при чем тогда цитируемая Вами «простая, честная правда»

In deinem Denken leben Weltgedanken...
In deinem Fühlen weben Weltenkräfte..
In deinem Willen wirken Weltenwesen...[3*]

Истина этих слов неоспорима; но не слишком ли уж неоспорима она, не слишком ли уж бедна! Ведь если вытянуть в один бесконечный фронт все философские системы без различия направлений и значительности, от Анаксимена до Л.М. Лопатина, то возвещаемая Вами истина протянется вдоль всех их длинной прямою нитью, прямою линией «дурной бесконечности». Но, будучи дурной бесконечностью, т.е. только банальностью, приводимая Вами истина не признает себя в Ваших устах за таковую. Нет, она стремится выдвинуться вперед как нечто существенное и оригинальное, как нечто такое, что нужно помнить тем, которые стремятся вверх, вверх по спирали. Но безнадежно старое, выдающее себя за новое, приводит по разоблачению своих ложных притязаний все к тому безнадежно

старому, к разбитому корыту у синего моря, т.е. описывает полный круг. Цитируемые Вами строки *не только дурная бесконечность, но и порочное круговое движение*.

Берегитесь, берегитесь!.. Не сели ли Вы, собравшись путешествовать вверх по спирали, верхом на деревянного карусельного коня. На таком коне Вы далеко не ускачете, во всяком случае, не дальше профессорских кабинетов и швейцарских отелей.

Борис Николаевич, истина философии воистину дается только тем, что берут ее бескорыстно, а не спасаются ею от мистических головокружений. Она дается только тем, кто любуется ею – как синим небом, а не лечится ею, как «логическим нашатырем». Верю, что если Вы войдете в Истину философии и встанете в ней твердою стопой, то она перестанет предательски вертеться и возвращаться вспять. До тех же пор, пока Вы будете только корыстно увиваться вокруг нее, Вам будет постоянно казаться, что она вертится вокруг Вас, и не только вертится сама, но и оправдывает всякое верчение.

Но, конечно, постижение философской истины требует громадной работы, а потому оно требует времени, времени и еще раз времени.

Вы же ежегодно меняете свою философскую точку зрения и ежегодно оповещаете читающий мир о свершившемся в Вас превращении. *Но нельзя публично жить на авансцене своей личности*. У авансцены расположена суфлерская будка. У суфлерской будки говорят чужие слова.

Борис Николаевич, я, и не я один, но вместе со мною и многие другие, – мы все ждем от Вас Ваших собственных слов, слов светлых, новых и больших. Мы не хотим, мы окончательно не хотим, чтобы Вы, – Андрей Белый, на которого мы все смотрим снизу вверх, которому бесконечно верим и от которого ждем совсем большого, – вещал бы и остроумничал под суфлера.

О некоторых отрицательных сторонах современной литературы

«Итак до гробовой доски все будет только мило и талантливо, мило и талантливо – больше ничего, а как умру, знакомые, проходя мимо могилы, будут говорить: “здесь лежит Тригорин, хороший был писатель, но он писал хуже Тургенева”, или “да, мило, талантливо, мило, но далеко до Толстого”»[1*].

Конечно, Тригорин не Чехов, но нам и не важно, имеют ли приведенные слова Тригорина для Чехова автобиографическое значение или нет; не важно также, в случае, если бы они его имели, и то, прав ли Чехов в своей самооценке или не прав. Быть может, Чехов-Тригорин неправильно противопоставляет себя Тургеневу и Толстому. Быть может, возможно сопоставление Чехова и Тургенева в противовес Толстому. – Нас интересует иное. В словах Тригорина определенно слышна какая-то досадующая нота, в них слышится упрек Тригорина рецензентам и читателям, друзьям и знакомым в столь распространенном способе критики, каким являются всюду и всегда повторяемые сравнения того, что создают люди умные и талантливые, серьезные творческой волей и умелые в своем мастерстве, с одинокими произведениями великих и величайших гениев.

Прав ли Тригорин в своей досаде и в своем упреке или не прав? Можно ли, должно ли измерять художественное творчество хотя бы и очень крупных талантов сопоставлением их произведений с произведениями гениев, или нельзя и не должно?

Нет сомнения, что в словах Тригорина скрывается очень большая доля безусловной истины. Все гениальное уже во внешнем своем облике носит черты своей безусловной особенности, своей полной несоизмеримости ни с чем, а потому бессмысленно что-либо измерять им; оно всегда одиноко и безотносительно, границы всего мира для него естественно исчерпаны границами себя самого, оно – безоконная монада, замкнутый в себе мир, ничего не знающий о мирах иных; потому-то и нельзя что-либо нести к нему на суд. Не имея в своем распоряжении «взора во вне», оно не увидит своего подсудимого, оно не похвалит и не осудит его, оно просто промолчит свою всестороннюю самоисчерпанность.

При всей верности всего сказанного нами в защиту и истолкование досады Тригорина, отношение между талантом и гением все же далеко не исчерпывается их безусловной несоизмеримостью и безотносительностью. Иное освещение всей проблемы приводит нас к совершенно иным результатам, к совершенно иному значению гения для действительного разрешения основных вопросов художественного творчества.

Долго всматриваясь в лицо гениального человека, мы ясно различаем в нем решительно неуловимое выражение гениальности и определенно выраженную гениальность его характерных черт.

Читая гениальное произведение, мы также ясно различаем в нем, с одной стороны, тот его сокровенный стержень, которым оно, прорастая свою видимую плоть, укрепляется в своей невидимой тайне, а с другой, – всю видимую массу этой плоти, которая закономерно вращается вокруг того невидимого стержня, как земля вокруг своей умозрительной оси.

Отправляясь в восприятии гениального произведения от неуловимого выражения гениальности, утверждая исходною точкою такого восприятия *само гениальное гениального*, его *невидимый стержень*, мы, конечно, избираем путь наиболее существенного и значительного общения с душою художника, но зато мы и ставим его произведение, как то было нами показано, в положение абсолютной несоизмеримости с чем-либо, изымая его тем самым из сферы возможного для него влияния на дальнейшие судьбы искусства, лишая его всякого значения как художественного критерия и масштаба.

Однако, к величайшему счастью для искусства, произведение гениального художника разрешает к себе и совершенно иной подход.

Кроме неуловимого выражения гениальности, оно сильно и существенно еще и выраженною гениальностью своего облика. Кроме того, что оно гениально в своем сокровенном стержне, оно гениально еще и своею видимою плотью. Кроме стороны, которою оно как бы вырывается из исторически-творческой преемственности искусства, оно имеет еще и сторону, которою оно входит в связь и единство этой преемственности. Кроме того, значит, что оно является началом, решительно несоизмеримым с произведениями талантов, оно является еще и единственною действительною мерою всякого художественного творчества.

Таким образом, вновь торжествует старое сравнение. Гениальное произведение воистину подобно солнцу на небе. Разгадать его сущность никому не под силу. Скрывая свою последнюю тайну, оно смыкает обращенный к нему взор; но, само до конца не прозреваемое, оно проливает на весь мир творчества тот единственный свет,

в лучах которого только и можно что-либо рассмотреть в нем, в лучах которого только и можно двигаться вперед.

А потому присмотримся несколько ближе к видимой сущности гениального произведения. Постараемся хотя бы совсем схематически определить природу гения, поскольку она является не внутреннею основою его бытия, но образом его творческого проявления.

Стараясь уловить природу гения в терминах своего метафизического построения, Шеллинг определял ее как сферу полного отождествления субъективного и объективного начала. Гениальным творчеством он ощущал такое, в котором личность художника проявляется с силою и бессознательностью природной необходимости. Персонифицированная природа и обуреваемый стихиею дух — вот два момента, две стороны, два полюса в своей последней глубине абсолютно единого и нераздельного начала гениальности.

Это систематическое определение метафизического места и значения гения вполне оправдывается и психологией гениального творчества.

Если все рядовые участники культурного строительства живут* так, что одни из них всецело определяются в своем творчестве каким-нибудь *внешним объектом*, *т.е.* предметом своих забот и занятий, не находя времени и возможности заглянуть в последнюю глубину своего я, а другие, наоборот, изживают жизнь лишь согласно вожделениям и запросам своей личности, не оправдывая свершающегося в них субъективно-необходимого процесса жизни объективным значением его содержания, то сущность гениальной личности как раз и заключается в том, что изживаемый ею и ей субъективно необходимый процесс, без малейшего с ее стороны усилия и даже участия, непрерывно перерабатывается в ряд сверхлично-значительных объективно-необходимых ценностей.

Всегда и во всем повинуясь только себе самому, гениальный художник одновременно неустанно уходит от себя самого. С одной стороны, решительно неспособный жить вне себя, с другой — неприемлющий и жизни для себя, он постоянно живет *в себе и для всех,* отдавая себя всему, узнавая себя во всем, все утверждая в себе и утверждая себя для всех.

Мы видим, таким образом, что сущность гения основывается на двух началах: на сверхличном значении личности художника как творения Божия и на его личном самоутверждении как творца. Согласно этому гениальное искусство возможно лишь там, где личность художника является покорною и подчиненною миру, а его

---

*Ср. Goethe von *Georg Simmel*. Глава Leben und Schaffen.

талант – свободным и самодержавным. Таким гением в России был прежде всего Пушкин.

От этой высшей нормы творчества возможны два типичных отклонения. Почти всюду, где художественное творчество не достигает своей последней вершины, оно неизбежно вступает на путь или объективистического или субъективистического искажения той предустановленной гармонии субъективного и объективного начала, которою всегда исполнено всякое гениальное произведение.

В случае первого, т.е. объективистического искажения высшей нормы искусства, получается следующая картина. Из двух установленных нами для гения невозможностей – жить *вне себя* и жить *для себя* – художник начинает примиряться с первою и непримиримее относиться ко второй. Жизнь *для себя* становится для него уже безусловным грехом, а жизнь *вне себя* – почти что подвигом. В своем творчестве он все более и более перестает прислушиваться к внутреннему голосу своего дарования и начинает определяться чем-нибудь внешним себе, каким-нибудь по тем или иным причинам интересующим его предметом или идеалом. Субъективное начало таланта начинает, благодаря этому, мало-помалу иссякать, а на первый план выдвигается уже этическое и педагогическое значение его писательской личности. Само же объективное начало теряет в этом дисгармоническом предпочтении его началу субъективности свое первичное значение, и *из внутренне-художественной объективности невольно превращается во внешнюю заинтересованность художника каким-нибудь объектом*, какою-нибудь теоретическою идеею, социальною утопией или общественным идеалом.

Эту форму отклонения от своих величайших путей русское искусство переживало очень долго и очень серьезно.

Все установленные нами признаки объективистического искажения художественного творчества долго господствовали в среде русских писателей, публицистов и критиков, догматически чтимые как величайшие законы и заветы подлинного искусства.

Подробнее распространяться об этом не имеет ныне уже никакого смысла. Образ русского беллетриста, писателя старой формации во всей своей постоянности и во всех своих изменениях от 60-х до 90-х годов всем давно и хорошо известен. Прежде всего – это человек, с юных лет живущий «вне себя», т.е. признающий единственным объектом своего интереса и участия нечто, лежащее вне его личности, т.е. народ, общество, государство. Затем это – идеолог, пропагандист, поборник свободы, права и гражданственности, «светлая личность» и «больная совесть»; наконец, это художник, на которого его талант неустанно работает, но над которым он ни-

когда не царствует, для которого искусство – все, что угодно: и путь, и хоругвь, и маяк, и набат, но никак не просто искусство. Художник, совершенно лишенный идеальной объективности бескорыстного творчества, но зато свято преданный внешнему по отношению к своему искусству – идеалу социального строительства жизни. Не столько художник, сколько литератор, для которого мир значителен и интересен, но в конце концов бледен и сер, ибо он смотрит на него всегда мельком, всегда из-под очков, глазами, больными от долгой ночной работы.

Мы переходим ко второму типу отклонения искусства от того идеального пути, который устанавливается для него нормою гениального творчества. Картина получается, с одной стороны, вполне аналогичная, с другой – совершенно обратная.

Из двух невозможностей – жить «вне себя» и жить «для себя» – художник начинает непримиримее относиться к первой и постепенно примиряется со второй. Жизнь «вне себя» становится для него злейшим грехом против искусства, а жизнь «для себя» – вполне естественным самочувствием художника. Его творчество начинает все более и более повиноваться голосу субъективной необходимости и все более и более терять всякую связь с началом объективной предметности, с миром общезначимых идей и общечеловеческих идеалов. Начало таланта продолжает еще некоторое время процветать, но значение личности писателя как таковой начинает все более и более меркнуть и сходить на нет. Само же субъективное начало теряет в этом дисгармоническом предпочтении его, в ущерб началу объективности, свое изначальное значение, и *из глубокого принципа художественного персонализма начинает все более и более вырождаться в беспринципный индивидуалистический произвол*.

Такое субъективистическое искажение путей искусства мы переживаем как раз в наши дни.

Для того чтобы нарисовать картину русской литературы наших дней, нужно прежде всего определить, что мы в сущности именуем «нашими днями». Не желая называть авторов и произведений, во-первых, потому, что, согласно поставленной себе задаче, мы говорим лишь о «некоторых отрицательных сторонах современной литературы», современные же авторы и их произведения имеют, конечно, и положительные стороны, а во-вторых, потому, что мы говорим схематически, каждый же автор и каждое произведение являются величинами вполне конкретными, а потому лишь характеризуемыми схемой, но не укладывающимися в ней, мы должны избрать для характеристики «наших дней» какой-либо иной путь.

Этим путем нам послужит систематическое отграничение «наших дней» от нашего «вчерашнего дня».

«Вчерашним днем» современной русской литературы была борьба новой художественной критики и нового искусства, ложно, но уже навсегда запечатленного названиями «декадентства» и «модернизма», против того объективистического искажения художественного творчества, схематическую картину которого мы только что старались нарисовать.

Борьбу эту можно считать законченной. Ее наследие двойное: с одной стороны, она выдвинула целый ряд значительных художников, сумевших связать свое новое слово с вечным смыслом русского искусства, с лучшими заветами Пушкина и Тютчева, Гоголя и Достоевского; с другой, она открыла перед русским искусством очень опасные возможности субъективистического искажения его дальнейших путей. Наличность этой опасности мы видим в наследии, оставленном современному художнику, с одной стороны, побежденными реалистами, общественниками и направленцами старого склада, с другой – победителями, так называемыми декадентами и модернистами.

Наделенный небольшим талантом, рядовой писатель прошлого времени, реалист и общественник, шел, побуждаемый к тому обществом и духом времени, вполне определенным путем. Субъективное начало своего таланта он немедленно подвязывал, как цветок к палке, к идее общественного служения, и в этой связи его дарование приобретало силу, цель и объективность. Так как таких, ныне в значительной степени уже безыменных, талантов было очень много, то получалась как бы плохо скрытая за цветами изгородь, внутри которой насаждались и процветали, если и не большие художественные произведения, то все же очень важные в свое время для России идеи свободы, гражданственности и социальной справедливости.

Не участвуя, таким образом, в создании «большого искусства», писатель старого времени нес все же вполне определенный и нужный литературный труд.

Гораздо труднее положение такого же рядового, талантливого писателя в наши дни. Подняться до создания большого искусства он так же не может, как и его предшественник общественник, не может потому, что творцом большого искусства нельзя стать, им можно только родиться. Не может потому, что большое искусство создается не просто талантом и присоединенной к нему впоследствии идеей, но исключительно талантом как формою проявления большой личности и идеей как ее метафизическою сущностью и основою. Потому-то большие художники только те, которые, обре-

тая в себе воплощенную в них идею, прозревают ее затем в других и в природе, и тем неустанно творят подлинных вещей обличение. Но если этот путь гения заказан тому среднему художнику, о котором мы говорим, самой сущностью его таланта, его серединностью, то для него так же мало свободен и тот путь, которым уверенно шел его предшественник-реалист и направленец старого времени. Тот натиск, который объективистическое искажение искусства выдержало со стороны первых декадентов-модернистов, научил современного художника тому, что проповедничеству, наставничеству и программности не должно быть отведено в искусстве ни малейшего места.

Что же делать современному художнику? С одной стороны, неспособный к созерцанию и прозрению, а с другой, – не признающий своим делом и наблюдения (т.е. созерцания экспериментально-позитивного свойства, созерцания с определенной точки зрения и в виду определенной цели, которую должно «блюсти» и проводить в жизнь), не являясь, с одной стороны, воплощением конкретной идеи, с другой же, считая ниже своего призвания проповедывать отвлеченный идеал и принцип, – талант современного писателя невольно попадает в тупик безысходного субъективизма.

Со всех сторон на него неустанно текут целые сонмы всевозможных жизненных фактов. Какой-либо силы, способной заклясть наступательное движение этих бесконечных потоков, у него решительно нет. Неспособный к прозрению в *фактическом* многообразии жизни каких-либо *организующих* его идей, лишенный *догматической* веры в какие-нибудь отвлеченные принципы и идеалы, которые повелительно останавливали бы его внимание на некоторых сторонах жизни, заставляя игнорировать все другие, он начинает, наконец, беспомощно упираться своим талантом решительно во все, что случайно возникает перед ним, и перестав *созерцать и творить*, и перестав *наблюдать и писать,* он начинает просто *глазеть и описывать.*

Такими «безыдейными» и «беспринципными» описаниями всевозможных фактов и событий современные писатели решительно наводняют книжный рынок. Как бы боясь, что фактическая сторона жизни может быть сравнительно быстро исчерпана, они неустанно стремятся к тому, чтобы обогатить фактическую сторону своего творчества какими-нибудь новыми, исключительными, неслыханными фактами.

Эта всеобщая погоня «безыдейного» и «беспринципного» искусства за *интересным* фактом породила среди современных писателей, с одной стороны, своеобразное тяготение к бытовым древностям и

историческим анекдотам, к мистическим жуткостям и психологическим ненормальностям, к мелким нечистоплотным бесстыжествам и к эротическим извращениям высшего порядка, а с другой, развила во всех этих областях такую мелочную детальность описаний, которая раньше была решительно никому не нужна, а потому и совершенно невозможна.

В результате, читая рассказ за рассказом, повесть за повестью, определенно чувствуешь, что многие авторы, безусловно, очень талантливы, но решительно не понимаешь, зачем им, в сущности, талант! Соглашаешься, что они прекрасно рассказывают, но одновременно недоумеваешь, что же они хотят сказать всеми своими рассказами; видишь, что они мастера рельефа, что они умело творят *кусочки природы и мимолетные переживания*, но уже окончательно не знаешь, что тебе делать со всеми этими *пластическими деталями*, со всем этим искусством искромсанной природы и бездушного психологизма.

Кроме этой опасности — умереть от поклонения факту как таковому, современному художнику угрожает еще и другая опасность, связанная уже не с наследием побежденных реалистов, а с бессмысленным форсированием психологии победителей-декадентов и модернистов.

Основная идея первых модернистов, под флагом которой они впервые выступили как критики, полемисты и творцы нового искусства, была, в исторической перспективе по крайней мере, идеей борьбы против так называемого «идейного искусства». Борьба первых модернистов оказалась до очень значительной степени, безусловно, победоносной: «идейное искусство» сдало свои изжитые позиции сравнительно очень быстро и борьба против него становилась, очевидно, не только излишней, но прямо-таки бессмысленной. Полемическая задача борьбы за идею «безыдейного искусства» отпадала таким образом для позднейшего модернизма как бы сама собою, а тем самым перед ним вырастала новая, тяжелая и опасная проблема творить положительное искусство на основе сознательной и принципиальной безыдейности.

Кроме этой полемической идеи, первые модернисты выдвигали еще и положительную идею главенствования в художественном творчестве личности. Они выступили определенными защитниками творческого индивидуализма и персонализма. Отстаивать идею личности и ее значение в искусстве оказалось делом столь же легким, как и отстаивание идеи безыдейного творчества. Значение идеи личности было быстро признано, и позднейшие модернисты естественно перешли от идеи личности к самой личности, т.е. к личности в смысле отдельной писательской особи.

Такое ложное подчеркивание личности как таковой, т.е. личности в сыром виде, естественно, вызвало столь же ложное и искусственное расширение ее форм и объема. Прямым путем этой погони за расширение границ личности оказалось бездумное и безответственное вовлечение в ее сферу всего того, что для всех больших художников оставалось всегда вне ее пределов, т.е. вовлечение в ее сферу случайности, нарочитости, надуманности, позы, гримасы и произвола.

Как всякая ложь старается прежде всего озаботиться своим оправданием, так и нарисованное нами искажение современным искусством идеи личности должно было прежде всего искать себе оправдания в каких-либо построениях и теориях.

А так как правильная теоретическая мысль никогда и никоим образом не может встать на защиту нравственной и эстетической лжи, то современным художникам пришлось волею-неволею встать на опасный путь последовательного искажения самой истины. Этим путем оправдания своей художественной немощи теоретическою ложью и, обратно, путем утверждения воплощенной теоретической лжи как действительного искусства идут ныне очень многие художники, безнадежно творя свое *мозговое искусство,* при *непременном условии полной непродуманности его теоретических основ*.

Два основных недостатка господствуют таким образом в современной русской литературе: с одной стороны, ей грозит опасность *безыдейного реализма*, *обессмысленного*, *голого факта*, с другой – опасность *беспочвенного рационализма*, *теоретической бессмыслицы*.

Обе же опасности, взятые вместе, видимо, сливаются в одну печальную перспективу безнадежного субъективистического искажения искусства. Это слияние вполне понятно, ибо факт как таковой, т.е. факт, взятый вне своего принципиального значения и вне своей идейной связи с другими фактами, совершенно так же случаен и объективно незначащ, как произвольно и субъективно всякое теоретическое построение, которое подымается ввысь, вне всякой связи с объективными началами художественной правды и красоты, но исключительно в защиту эстетического самоуправства индивидуалистов без индивидуальности.

Такое господство в современной литературе начала субъективности и произвола как нельзя лучше подтверждается угрожающим обилием авторов и произведений, всевозможных альманахов и преждевременных собраний и даже полных собраний сочинений.

Подлинно нужное и необходимое рождается с громадным трудом, редко и очень немногими. «Случайное же (в искусстве), – как правильно замечает Шеллинг, – имеет всегда тенденцию *казаться*

необходимым, а потому и склонность к безграничному и безмерному размножению».

Навстречу этой тенденции к бесконечному размножению движется ныне и развитие самих форм художественного творчества Художественные формы, требующие строгого плана, архитектурного построения, органической спайки частей, выносливого, а не мимолетного вдохновения, не только таланта в сыром виде, но и *таланта борьбы за свой талант*, таланта труда над ним и ответственности за него, ныне решительно почти никому не под силу.

Всю литературу заполонил рассказ. Он лучше всего удается современным писателям. В нем легче всего скрыть отсутствие размеров своей личности. Он более всего оправдывает идолопоклонство перед «фактом» вне связи фактов и «переживанием» вне жизни. Реже встречается повесть, обыкновенно она тем лучше, чем ближе к рассказу. Чаще всего она только большой рассказ. Большого романа современность не знает. Большой роман возможен исключительно при условии утверждения в его основе живой и конкретной идеи, изнутри, эманационно раскрывающейся во всем обилии охватываемых романом событий, положений и образов.

Но как раз такой организации бесконечного многообразия эмпирической жизни духом и властью конкретной идеи в одно целостное художественное произведение современность совершенно не способна осуществить. Большинство современных романов представляют собою всего только мертвую россыпь более или менее талантливо описанных фактов по фону какой-нибудь отвлеченной, надуманной или искусственно отысканной схемы.

Аналогичное явление наблюдается и в сфере драматического творчества. Мало того, что современная литература даже и не пытает своих сил в создании трагедии, она не способна даже и к драме; охотнее и чаще всего она дарит нас *сценами*, *картинами*, *хрониками*, т.е. все теми же фотографирующими рассказами, сюжеты для которых художнику дает каждый день и творить которые можно, потому, в совершенно неограниченном количестве.

Ясно, что случайное в своем происхождении искусство не может быть никому воистину нужно.

Это чувство ненужности того, что он читает, определенно господствует над душою современного читателя. Этот читатель ко всему любопытен и ко всему равнодушен, всем задет, многим затронут, но решительно ничем не захвачен. Он осуждает без негодования и хвалит без восторга. Современная литература для него прежде всего то, что убивает время, но не то, что наполняет его. И украшая ее

образами свою жизнь, он отнюдь не кладет их в основу своих жизненных устремлений.

Заканчивая нашу характеристику современной русской литературы, мы еще раз оговариваемся, что прекрасно чувствуем кажущуюся сгущенность ее красок и ее односторонность. Но, ведь, не то большое, чем сейчас сильна и жива русская литература, интересовало нас в данной статье, но лишь та ее болезнь, которая угрожает ее жизни.

Как бы высоко мы ни ценили некоторых поэтов и беллетристов современности, эта оценка никак не сможет помочь нам смягчить той картины «недостатков современной литературы», которую мы нарисовали в данной статье.

Если некоторые крупные таланты современности живы, сильны и значительны своею победою над этими недостатками, а другие, недостаточно сильные и самостоятельные, гибнут от них, то ведь сами недостатки одинаково явно наличны, как в победе одних, так и в гибели других.

* * *

Куда же должна двинуться современная литература, чтобы выйти из того тупика произвола и субъективизма, который в данное время угрожает ей застоем и разложением?

Ясно, что ей нужно так или иначе, тем или иным путем выйти на покинутую дорогу объективности и идейности. Как же, однако, осуществить это выхождение?

Возврат к так называемому «идейному искусству», к сознательному и тенденциозному учительству и «служению» был бы явно бессмысленен и нежелателен. Субъективистическое искажение искусства переметнулось бы к своей антитезе, перешло бы в искажение объективистическое, но повышения уровня художественного творчества от этого изменения направления вряд ли можно было бы ожидать.

Очевидно, что единственный спасительный путь — это путь *синтетический*. Изжив период ложной и художественно мертвой объективности, испытав также и путь ложной, произвольной субъективности, русская литература должна встать на путь истинного и внутреннего объединения этих начал.

Но *тайна этого объединения*, *как мы видели*, — *в гении*. Советовать современному художнику быть гениальным было бы, конечно, только благожелательною наивностью. Но одно дело — творить гениальное, другое же — ставить свое творчество на путь и в перспективу, быть может, недостижимой для него гениальности.

Если для того, чтобы творить истинно гениальное, необходимо родиться гениальным художником, то для того, чтобы двигаться на пути и в перспективе гениальности, художнику нужно только постоянно, глубоко и серьезно работать над собою и своим талантом. Сущность же этой работы состоит в бесконечно строгом отношении к себе, основанном на затаенном и внимательном прислушивании к тому, чем во все времена были великие гении, и что они завещали своим бытием. Завещание это состоит в следующем:

Талант художника, т.е. дар изображения, взятый сам по себе, отнюдь еще не оправдывает творческого процесса, ибо он не создает подлинного искусства. Для создания подлинного и большого искусства мало одного таланта, нужна еще и отданность этого таланта на служение большой идее. Но служить воплощению большой идеи, не впадая в ложную и мертвую идейность, художник может не иначе, как став предварительно ее воплощением, формой и образом.

Большое и серьезное искусство возможно потому лишь там, где художник творит не только свои творения, но прежде всего себя самого как величайшее из всех своих художественных произведений.

Такое художественное самосозидание, всегда являющееся для гениев фактическою основою их жизни и творчества, должно и для всех негениальных, но подлинно талантливых и серьезных художников стать высшею целью их жизни и высшим законом их творчества.

Лишь в радикальном отказе современных художников от господствующего в их среде профессионально-артистического *дилетантизма жизни*, лишь в устремлении к *судьбе в биографии и житию в жизни*, видим мы путь подлинного освобождения современной русской литературы из-под угнетающей ее власти неосмысленного факта и теоретической бессмыслицы.

Прошлое и будущее славянофильства

Каждое миросозерцание порождается, во-первых, отдельною личностью, а во-вторых — духом эпохи. Поскольку оно порождается этим духом, оно может быть направлено или в подкрепление ему или против него. Направленное в подкрепление ему, оно естественно превращается из миросозерцания личности в миросозерцание эпохи. Направленное против него, оно неминуемо превращает своих создателей и защитников или в отшельников мысли или в своеобразных чудаков.

Если бы в духовной атмосфере современной Европы какой-нибудь мыслитель стал безусловным последователем Фомы Аквинского, то чувство церковности заменилось бы у него чувством отщепенства и одиночества.

Если бы он утвердился в миросозерцании эпохи Возрождения, то он стал бы отнюдь не тем, чем был человек этой эпохи, но, вероятнее всего, последователем д'Аннунцио или Стефана Георге, эстетом более или менее хорошего или дурного вкуса и тона.

Если бы, наконец, он усвоил себе пафос ученого-натуралиста просветительной эпохи, то его ученость немедленно превратилась бы в научный дилетантизм Геккеля, Оствальда и их последователей.

И все это потому, что корень жизни и миросозерцания современной Европы таится отнюдь не в церкви, которая утверждается в ней лишь отрицательно как предмет всесторонней борьбы. Равно и не в искусстве, которое в лучшем случае лишь внешне украшает современную жизнь, но отнюдь не внутренне определяет ее собою. Наконец, и не в науке как таковой, которая хотя и помогает человечеству устраиваться на земле, открывая ему свои земные секреты, однако, уже давно разгадана философией критицизма в своей полной неспособности открыть человечеству вечные тайны жизни и смерти.

В каких пластах жизни таится корень мироощущения и миросозерцания современной Европы — этот вопрос нас здесь не интересует.

Приведенный пример важен лишь постольку, поскольку, всматриваясь в свершающееся на наших глазах возрождение философии славянофильства, у нас прежде всего возникает сомнение, станет ли славянофильство господствующим самосознанием нашей эпо-

хи или же останется философским миросозерцанием небольшой группы мыслителей*. Вопрос заключается, таким образом, в том, сочувственен ли дух наших дней идее славянофильства, или же, наоборот, она противна ему.

Перед тем, однако, как отвечать на этот вопрос, естественно задаться другим, предварительным. Ведь философия славянофильства есть, прежде всего, философия, а потому вырастает сомнение: сможет ли в России наших дней получить широкое и определяющее значение какая бы то ни было философская доктрина? Станет ли вообще русское миросозерцание под знак философии или же нет? Мы думаем, что ответ должно дать утвердительный. И вот почему.

Миросозерцание России XIX века слагалось и жило прежде всего под объединенным влиянием двух тесно сплетенных друг с другом начал. Начала искусства и начала общественности. Великая русская литература, неустанно искавшая Божьей правды в образе земной справедливости – вот стержень духовной жизни России, какой она слагалась от Герцена и Киреевского до Толстого и Короленко. Этому сочетанию Россия обязана самыми гениальными прозрениями своими, связанными с именами Толстого и Достоевского, и страницами глубочайшего лиризма и нежности от «Дворянского гнезда» до «Вишневого сада» и всем тенденциозным, что она невольно создала от «Что делать» Чернышевского до босяцкого ницшеанства Максима Горького.

При всей разнохарактерности и разноценности названных явлений, все они, однако, объединены тем, что они определяли собой миросозерцание широких кругов русской интеллигенции. Церковь Достоевского и морализм Толстого, лишние люди Тургенева и Чехова, а равно и грядущий человек Чернышевского и Горького – все это, если и не было русской философией, было все же вместо философии, все это властно организовало наши головы и наши переживания. Если вообще где-либо была осуществлена на протяжении XIX столетия любимая мысль Шиллера об эстетическом воспитании человечества, то она была осуществлена в России и русской литературой.

И вот уже многие годы, как на наших глазах совершается глубоко характерный процесс взаимного отторжения друг от друга русской общественной мысли и русского искусства. В этом отторжении и та и другое определенно теряют и еще долго будут терять свое миросозерцательное значение, свою функцию замещения философии.

---

*Говоря о возрождении славянофильства, я имею в виду деятельность К° «Путь», т.е. писания таких авторов, как С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн, Аскольдов и отчасти кн. Евг. Трубецкой.

Причины этого явления очень многообразны и очень сложны. Они одинаково коренятся как в необходимом развитии нашей общественности, так и в неминуемости того пути, которым пошло русское искусство.

Впервые пробуждаясь к жизни, наша общественно-политическая мысль, хотя и с болью сердца, хотя часто и со скрежетом зубовным, все же довольствовалась как средою своей реализации эстетической плотью слова и образа. И ныне нам вполне понятно и ни на минуту не грустно, что Герцен остался прежде всего писателем. Чем дальше, однако, жила, чем глубже развивалась наша общественная мысль, тем меньше могли удовлетворить ее слово и образ как ее единственная плоть. Как некогда Белинский, так впоследствии и вся общественно-политическая Россия должна была неминуемо предпочесть реальную действительность русской жизни идеальному бытию искусства. Результаты этого предпочтения ныне сказались. Правда, что только со вчерашнего дня, правда, что в безнадежно изуродованном виде, но все же в России уже существует хоть какая-нибудь возможность превращать муку своей общественной совести в реальную политическую борьбу. Быть может, Россию ждут еще очень тяжелые и бурные дни, но все же мы видим, что не за горами то время, когда правда общественно-политической жизни России окончательно изберет форумом своего осуществления не идеологическое построение, не социальную утопию, не художественный образ, а *конкретно-партийную борьбу политического дня*. Нет сомнения, что этот выбор, с точки зрения социально-политической жизни России, будет тысячекратно прав и правилен. Однако все же не подлежит сомнению и то, что свое миросозерцательное значение, свою философичность русская общественная мысль и совесть, благодаря ему, потеряют, ибо на месте философии может удержаться очень многое: религия, искусство, революция, – но только не партийный интерес данной минуты, не конституционный или республиканский практицизм современной Европы.

Нечто аналогичное произошло и с русским искусством. Ныне всем уже ясно, что оно за последнее время, видимо, утратило то значение, которое оно имело в прежние годы: оно явно перестало быть совестью, исповедью и убеждением духовной России.

Раньше от писателя требовали, чтобы он сказал, как должно жить. Ныне довольствуются тем, чтобы он рассказал, как все живут. Раньше искусство было методом строительства жизни, ныне же весь мир стал материалом для созидания искусства.

Быть может, все в жизни лишь средство для ярко-певучих стихов[1*].

Раньше каждый, даже самый слабый писатель каждым своим произведением думал над миром и жизнью. Ныне он или вообще ни о чем не думает, а просто описывает (большинство современных реалистов), или весь мир мыслит как средство понять свое назначение и смысл искусства (тенденция современного символизма).

Конечно, это изменение в направлении нашего искусства, данное мною в грубой и приблизительной схеме, никак нельзя рассматривать как безусловное падение его уровня. Падением оно является лишь постольку, поскольку его причина кроется в отсутствии в нашей современности действительно универсального гения, творчество которого по всему своему существу всегда исполнено всеохватывающего миросозерцательного значения и, потому, неизбежно учительно и философично.

Но ведь это падение в счет не идет. Гениальное в гении всегда безусловно, абсолютно. А потому непоявление гения никак не может быть поставлено в причинную связь с психологическо-исторической эмпирией нового направления русского искусства.

Талант же, наоборот, всегда условен, всегда связан с этой эмпирией категорией причинности. Но для него совершившийся и еще свершающийся у нас разрыв искусства с миросозерцательностью означает лишь разрыв с художественно ложной тенденцией, с гражданской проповедью «больной совести» и «светлой личности». А потому, в конце концов, новое направление нашего эстетического сознания можно только приветствовать.

Интересующий нас в данный момент вопрос заключается, однако, отнюдь не в том, повысился ли или понизился средний уровень нашего художественного творчества. Нам важно лишь то, что сущность нашего искусства изменила свою качественную природу, что оно потеряло свою философическую, свою учительную сторону.

Мы приходим, таким образом, к заключению, что те силы, которые десятилетиями определяли собою душевный строй и миросозерцание всей сознательно живущей России, теряют свою власть над нами. Общественность и искусство, которые царили в России вместо философии, отказываются ныне от этого заместительства, и место философии остается, таким образом, свободным.

Эта злосчастная свобода чувствуется ныне всеми и всюду. То состояние духовной жизни, которое славянофилы считали характерным только для западноевропейской культуры и, безусловно, немыслимым в России, чувствуется ныне уже и у нас. «Атомизм» духовной жизни, связанный, правда, не столько с западноевропейским «формализмом» мысли, сколько с русской бесформенностью ее – вот что определяет собою структурную сущность современной

духовной России. В тех людях, которые недавно стояли, да еще и ныне стоят на передовых постах культурного творчества, чувствуется какое-то томящее одиночество. А в отношении к ним широких слоев интеллигенции наблюдается нехорошая нервность и какой-то вредный фаворитизм. Горький, на которого некоторые круги еще так недавно возлагали очень большие надежды, похоронен заживо на Капри. Напиши он ныне гениальное произведение, оно пройдет незамеченным. Леонид Андреев начинает медленно, но неустанно опускаться с той высоты, на которую его так незаслуженно и так бессердечно вознесли, и в той легкости, с которой ему шикают и свистят в театре живые прообразы неудавшихся ему Сторицына и Екатерины Ивановны, уже определенно чувствуется холодное веяние безответственной моды и литературного снобизма. Неустанно проповедующий, одновременно и горячий и холодный, как пожар за оконным стеклом, Мережковский может, живя в Петербурге, спокойно чувствовать себя пророком в пустыне, настолько мало внемлют ему сердца его многих читателей. Сологуб мечтает совсем одиноко о сказочном преображении жизни, — не потому ли его мечта о новой жизни сливается с мечтою о смерти? Взрощенный «Весами» символизм, без всякого сомнения, — самое крупное литературное явление последнего времени, — частично тоже уже, видимо, разлагается: с одной стороны, он сам как бы уничтожается в чем-то, что хочет стать выше искусства (есть намеки на то, что это «что-то» со временем определится как оккультизм), с другой стороны, против него вооружается обиженный за символическое искажение мира акмеизм. По-прежнему на передовом посту убедительно стоит разве только Валерий Брюсов, — не потому ли, что он совсем не учитель и философ? Не потому ли, что его трагический эгоцентризм, его эстетический солипсизм как нельзя лучше выражают ту душевную покинутость каждого, в которой все ныне находятся в России? И среди всего этого неспособного оформиться хаоса невызревающих талантов и ежедневно нарождающихся тенденций, бесконечных новых лозунгов и безжалостно сдаваемых в архив немногих действительных достижений, с одной стороны, почти наивный призыв к коллективному мифотворчеству, а с другой, — бесшабашный индивидуализм людей без индивидуальности, показательное явление футуризма — этого гноя на наших незаживающих ранах.

Вся безнадежность нарисованной картины пробуждает, однако, одну определенную надежду, надежду на то, что в России должна начаться эра упорного философского творчества.

Вполне правильно отмечает Владимир Соловьёв в своем «Кризисе отвлеченной философии»[2*], что философское творчество,

в отличие от художественного и религиозного, зачинается всегда в отдельных душах, в обособленных умах. История философии подтверждает это мнение. Эпохи наиболее продуктивного подъема философской мысли расцветали всегда на обломках целостного и единого духонастроения эпох и народов, расцветали всегда в той или иной связи с кризисом индивидуализма; таков, в самых общих чертах, конечно, путь от греческой софистики к Платону, от крайнего индивидуализма эпохи Возрождения к Декарту и от французского Просвещения, этой, по выражению Фихте, «поры завершенной греховности»[3*], к новой философии Канта.

Всякое философствование неизбежно самочинно. Психологически оно определенно предполагает в каждом человеке развитие «самости» и одиночества. Философ потому лишь тот, кто личными усилиями ставит свою мысль и свою жизнь в плоскость сверхличного. Философия есть всегда попытка освобождения своего духа из его одиночного заключения. Она есть всегда попытка бежать из тюрьмы, и вот потому, что ныне в России все как-то исключительно одиноки, потому, что поэтом уже сказаны слова: «Мы бесконечно одиноки на дне своей души-тюрьмы»[4*], потому-то и должна начаться у нас упорная борьба за философское утверждение личности в сверхличном, за миросозерцательное объединение личностей между собою.

* * *

Итак, мы должны признать, что философия славянофильства имеет все шансы на успех, поскольку она есть *философия*. Как род духовной деятельности она оправданна; нам надо теперь перейти к ее *видовым признакам*.

Подходя к философии славянофильства с желанием разобраться в вопросе, насколько ей суждено определить собою миросозерцание нашего времени, нам нужно прежде всего различить в ней две стороны. Сторону чисто философскую и сторону историко-культурную и общественно-психологическую. Успех славянофильства будет зависеть, во-первых, от той идеи, философским узрением и раскрытием которой определяется систематическое место славянофильства в истории философии, а во-вторых, от той роли, которую славянофильство по тем или иным историческим и психологическим условиям уже успело сыграть в русской жизни. Не касаясь пока смыслового состава философских идей славянофильства, анализируя лишь ту роль, которую оно за век своего существования сыграло в духовной жизни России, и сравнивая его в этом отношении с другими философскими направлениями, мы можем вполне опре-

деленно наметить одно громадное преимущество славянофильства, но и один его существенный недостаток.

Преимущество славянофильства заключается в его органичности. Философски, как я это еще постараюсь показать, беспомощное и зависящее прежде всего от идей немецкого романтизма, славянофильство, со стороны личного переживания своих творцов и защитников, опиралось на самое существенное, чем создавалась духовная Россия – на внутренний опыт всего русского народа. Психологически философия славянофильства так же тесно связана с православием, как Платон с орфиками и Кант с протестантизмом.

В этой укорененности переживания славянофилов в самых недрах сакраментальной жизни России кроется, очевидно, и причина того явления, которое нужно выдвинуть наряду с органичностью славянофильства. Это явление есть тот универсализм влияний и интересов, который на протяжении всей своей жизни проявляла славянофильская школа.

Славянофильство представляет собою отнюдь не исключительно философскую концепцию. Своим непосредственным творчеством представители славянофильства определяли и русское богословие, и русскую общественность, и сознание русских художников, и пути русского искусства. Все многообразие своих интересов славянофильство сосредоточило и отразило затем во всеохватывающем миросозерцании Владимира Соловьёва. Философское же узрение своей основной религиозной идеи этим величайшим из русских философов оно бесконечно усилило и уяснило художественным воплощением все той же идеи в непревзойденной вершине русского духа, в творчестве Достоевского.

В свою очередь, Достоевский и Соловьёв сильно повлияли как на философское, так отчасти и на *художественное* развитие наших дней. Современное нам славянофильство, с писаниями С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева во главе, и школа русского символизма, поскольку она выражается в творчестве, например, Андрея Белого, Александра Блока и Вячеслава Иванова, находятся в безусловной преемственной связи как с романами Достоевского, так и со стихами и философией Владимира Соловьёва.

Преимущество славянофильства заключается, таким образом, в том, что оно зародилось, без всякого сомнения, с глубокой органической необходимостью и развивалось в общем целостно и многоветвисто. В этом смысле с ним не может тягаться ни одно из философских направлений России. Гегельянство дало всего только несколько ученых и ряд книг. Кантианство не дало ничего, и лишь неокантианство пытается стать совестью русской мысли. Песси-

мизм Шопенгауэра и Гартмана был всего только временною модою в некоторых кругах интеллигенции, да очень заметною струею юношеской концепции Владимира Соловьёва. Кроме этого, в России важно еще гносеологическое влияние Шопенгауэра, искажавшее и все еще искажающее кантовский критицизм нелепым налетом ложного иллюзионизма. Но ничего прочного и значительного Шопенгауэр не создал и теперь уже, безусловно, больше не создаст.

Единственным серьезным противником славянофильства, философской основой которого служило, конечно, шеллингианство последнего периода, должно, быть может, признать русский материализм и русский позитивизм. Сливаясь в широкой перспективе той общности, с которой мы сейчас рассматриваем все эти вопросы, в одно русло русского миросозерцания, они, действительно, определяли собою мысль очень широких кругов русской интеллигенции. От герценовского материализма, через позитивизм Михайловского и до современной нам русской вариации на тему Мах и Авенариус, чувствуется все один и тот же уклон русской мысли, все одно и то же постоянно развивающееся настроение.

Если же мы, несмотря на такое неустанное развитие позитивизма, все-таки отказываемся признать за ним значение главенствовавшего в России прошлого и нынешнего века миросозерцания, так, во-первых, потому, что вершины русского творчества (И. Киреевский и Хомяков, Чаадаев, Тютчев, Гоголь, Достоевский, Толстой и В. Соловьёв) никогда не разделяли миросозерцания позитивизма, а во-вторых, еще и потому, что значение позитивизма держалось в России не столько его собственной внутренней силой, сколько предоставленной ему историей русской культуры монополией на философскую защиту политической свободы России.

Этим замечанием мы, однако, уже касаемся второй стороны той роли, которую славянофильству пришлось сыграть в развитии русской культуры. Этою второю стороною исторической роли славянофильства является его общественно-политическая скомпрометированность в глазах, так называемой, прогрессивной части русского общества. Причин этой скомпрометированности очень много, и они очень многообразны. Для нас важно следующее.

Война двенадцатого года поставила вопрос о том – быть или не быть России. Победа над Наполеоном превратила этот вопрос бытия в другой, более сложный вопрос о внутреннем достоинстве русского бытия, то есть, в вопрос национальной задачи России. Форму ответа на этот вопрос только еще определявшаяся тогда Россия, естественно, искала у вполне уже определенного в себе Запада. Но на Западе было два Запада: революционный Запад XVIII столетия и

пореволюционный Запад XIX столетия, Запад просветительный и Запад романтический.

Вполне понятно, что все люди, которые образовали впоследствии лагерь западников, то есть, все люди обостренной общественной совести и определенно политического темперамента стали на сторону Запада просветительно-революционного. И действительно, как могли бы эти люди проповедывать романтизм, когда романтизм представлял собою реакцию на революцию, которую в России можно было желать или не желать, но во всяком случае, за полным отсутствием ее реализации, никак нельзя было врачевать и искоренять. Но, правые, таким образом, в смысле своих общественно-политических тенденций, западники оказывались глубоко неправыми в совершенно ином смысле своих философских симпатий. И неправы потому, что, отклоняя романтизм за его политическую реакционность, они решительно упускали из виду его философскую революционность. Так попадала их общественно-политическая правда в перспективу философской лжи и отсталости. Эту драму бессознательно переживал Александр Герцен, так и не смогший до конца своей жизни убаюкать мистически-революционную стихию своего духа в прокрустовом ложе своего материалистически-позитивно настроенного сознания.

Аналогичную, но обратную картину представляет собою лагерь славянофилов. Состоявший вначале из людей, заинтересованных прежде всего вопросами религии и философии, он, естественно, откликнулся на столь новую и глубокую в религиозно-философском отношении мысль романтизма. Но философски революционный романтизм был психологически и исторически многими узами крепко связан со всякого рода реакционными настроениями. Уже одного того психологического сродства, которое, безусловно, существует между мечтою и воспоминанием, было бы достаточно, чтобы наложить на мечтательную природу романтизма легкую тень элегической реакционности. И тень эта, действительно, пала: она легка и красива у Ваккенродера, Гёльдерлина, Новалиса, Одоевского и Киреевского; она черна и угрожающа во французском традиционализме и у русских славянофилов позднейшей формации.

Философская правда русской мысли развивалась, таким образом, с самого начала в теснящей перспективе общественно-политической лжи и отсталости. Этою перспективою она искажалась, этою же перспективой клеймилась как мракобесие и отсталость; ею она скомпрометировала себя в глазах русского либерализма и русского социализма, т.е. в глазах всех тех, которые болели за социальную обездоленность и за гнетущее бесправие русского народа.

Так уже в самом начале XIX века оторвались друг от друга философское и общественное сознание России. Идеализм, религия и мистика – все это определилось в широких кругах русской интеллигенции как оплот реакции. Материализм и позитивизм были выставлены ею в качестве почетного караула свободолюбивых тенденций.

Всю эту путаницу, ее исторические корни, ее систематическую необоснованность прекрасно рассмотрел Владимир Соловьёв. Он сделал все, что он вообще мог сделать как философ и писатель, чтобы расторгнуть исторически, как мы видели, понятные, но по существу столь неправомерные союзы религиозной идеи славянофильства с политической реакционностью и прогрессивно-общественной мысли с материализмом и позитивизмом. Он понял и оправдал необходимую безрелигиозность 60-х годов, он безусловно признал относительную правду как материализма, так и позитивизма, он критиковал реакционность славянофильского лагеря с ему одному лишь доступною силою гнева и юмора. В миросозерцании Владимира Соловьёва славянофильство одержало неоспоримую победу над западничеством. Одержало ее потому, что до конца признало правду противника. В миросозерцании Владимира Соловьёва славянофильство сознало себя и как бы покаялось в историческом грехе своей реакционности. Серьезность этого покаяния подтвердило развитие соловьёвской мысли его учениками и последователями.

Рассмотрев славянофильство со стороны культурно-генетической и общественно-психологической, мы пришли, таким образом, к результату, что как явление органически необходимое и глубоко проникшее во все области русского творчества, равно как и явление, хотя и скомпрометированное своею тесною связью с темными делами реакции, но, все же, уже расторгнувшее эту связь и раскаявшееся в ней, оно, безусловно, может рассчитывать на внутренний рост, на философское углубление и на расширение круга своего влияния.

Для того, однако, чтобы все эти возможности превратились в наличности, необходимо еще одно условие. Необходима значительность славянофильства с той стороны, которую мы до сих пор нарочно оставляли в тени нашего внимания, т.е. его чисто философской стороны, а потому нам должно поставить вопрос: что же представляет собою славянофильство как философская идея? Нова ли эта идея? Самостоятельно ли она найдена? Глубоко ли продумана? Исчерпывающе ли она развита?

Эпоха, в которую родилось славянофильство, была на Западе и прежде всего в Германии определенно отмечена одним настроением и одною яркою мыслью. Этим настроением была тоска по потерянному единству жизни. Этою мыслью была идея универсального

синтеза. Силою, отторгнувшею людей друг от друга и разметавшею отдельные стороны и способности человеческого духа во всевозможные стороны, мыслилась стихия рационального мышления и закон неустанного роста специализации. Силою же, от которой все ждали и чаяли всестороннего примирения всех и всего, полагалась религиозная философия и религия.

Половина теоретических писаний Шиллера полна жалобою на то, что современное человечество утратило целостность жизни и знания, что мысль о единой и нераздельной истине кажется аналитическому уму XIX столетия уже не истиной, но пародоксом. Новалис и Ваккенродер мечтают о католическом Средневековье, когда все народы *были* единым народом, когда войны народов были междоусобными войнами; о том золотом времени, которое переживало отношение короля к народу как «брак», как великую гармонию Солнца и планетной системы. Новалису тесно в современной Европе: в ней «Бог стал праздным созерцателем той трогательной игры, которую при свете своего разума затеяли ученые и художники». Фридрих Шлегель предчувствует «страшное потрясение» и «зарождение новой жизни»; он знает, что «все явления, окружающие нас, становятся знамением воскресения религии, знамением всеобщего преображения». Вся молодая Германия верит в зарождение «универсальной индивидуальности, новой истории, нового человечества, радостного соединения молодой церкви и любящего Бога»; она предчувствует «проникновенное зачатие нового Мессии и вдумчиво грезит, охваченная сладким стыдом новых надежд».

Одновременно развивающиеся системы философии стремятся к все большей и большей полноте и конкретности. Как Фихте Канта, так обвиняет и Гегель Фихте в недостаточной конкретности мысли, в уступках рационализму. Ярче других эту же тенденцию немецкой метафизики формулирует, наконец, Шеллинг; он первый высказывает основную мысль славянофильства, что время философии *как философии разума* безвозвратно прошло. Он первый констатирует и формулирует свершившийся на Западе кризис «отвлеченных начал» (*Krisis der Vernunftwissenschaft*). Те же мысли с еще большею глубиною мистического переживания проводит и Франц Баадер, проповедующий «реинтеграцию», т.е. идею восстановления нарушенной грехом целостности*.

*См. мою статью «Немецкий романтизм и русское славянофильство», «Русск[ая] Мысль». Книга II-ая, 1910 г.

Тот же взгляд на зависимость славянофильской мысли от немецкого романтизма, в особенности от Шеллинга и Баадера, высказывает уже Евг. Трубецкой в своей только что вышедшей работе «Миросозерцание Вл. Соловьёва».

Важно, что все эти мысли отнюдь не оставались в немецком романтизме безжизненными программными требованиями. Идея синтеза господствовала решительно во всех областях творчества.

Натурфилософия Шеллинга многократно определяла своими конструкциями развитие естественных наук. Естественники, как Риттер и Стеффенс, работали в руку шеллингианства, Новалис облачал как мысли Шеллинга, так и свой собственный опыт геолога в художественные образы своих мифических романов. Шлегель мыслил философию как «логическую химию», а трансцендентальную апперцепцию Канта как тайну художественного творчества.

Сопоставим теперь развитые нами идеи немецкого романтизма с основными мыслями славянофильства. Громадное сходство прямо-таки бросается в глаза. Поскольку вообще духовные тенденции славянофильства могут быть сведены к теоретической формуле, постольку эта формула есть не что иное, как все то же романтическое требование «единства бесконечной полноты». Совершенно так же, как немецкие романтики, развивают и славянофилы свою идею положительного всеединства и конкретной целостности одновременно в двух направлениях: в направлении психологически-гносеологическом и в направлении онтологическом, или метафизическом. С одной стороны, они проповедуют целостную личность и церковное единение людей как непременные условия всякого подлинного знания, с другой стороны, – они и последнюю реальность мира, Само Бытие, мыслят как положительное всеединство, как конкретную и живую полноту.

То, что, с чисто философской точки зрения, славянофилы отнюдь не углубили и даже не продумали *заново* учения о положительном всеединстве, доказывается тем, что они не прошли через Канта. Как бы ни относиться к Канту, его громадной нравственной серьезности и остроты его логического анализа отрицать нельзя. После того, как «критика чистого разума» вогнала в самую сердцевину бытия и мысли острый клин двойного дуализма – дуализма субъекта и объекта и дуализма формы и содержания, никакая проповедь положительного всеединства не может рассчитывать на успех, пока она не выбьет этого клина, пока она критически не преодолеет кантовского критицизма. Пусть славянофилы тысячекратно правы во всех своих нападках на Канта; признаем на время и формализм, и иллюзионизм критицизма, признаем, что он подтачивает корни жизни, что уничтожает положительное знание целостной истины; пусть будет верным и то, что кантианская мысль лишена благословения, что в ней не веет подлинным откровением, что Кантом нельзя, бессмысленно жить – все это еще не превоз-

могает Канта. Если, с одной стороны, есть доля правды в том, что кантианством жить нельзя, то, с другой стороны, такая же правда и в том, что и без Канта жизнь невозможна (конечно, только в том случае, если мы согласимся с тем, что *жить* означает для философа не просто жить, но *жить мыслию,* то есть, *мыслить*). Если верно то, что в кантианстве нет откровения, то ведь верно и то, что у Канта гениальная логическая совесть. А можно ли верить в откровение, которое в принципе отрицает совесть? Что же представляет собою совесть, как не *минимум откровения*! Рано или поздно, но жажда откровения, принципиально враждующая с совестью, должна неизбежно привести к откровенной логической бессовестности, т.е. к уничтожению всякой философии. Если, наконец, верно и то, что Кант не разрешает последних вопросов жизни и мысли, то ведь так же неоспоримо и то, что он ставит такие предпоследние проблемы, без исчерпывающего разрешения которых все последние ответы неизбежно превращаются в благожелательные наивности.

К этим *предпоследним* проблемам славянофильство никогда серьезно не относилось; о внутреннем преодолении Канта философией славянофильства не может быть и речи. С момента своего зарождения школа славянофилов по отношению к Канту только и занималась тем, что произвольно искажала его мысль и легкомысленно полемизировала с создаваемою этим искажением карикатурою на нее. Таково отношение к кантианству у Киреевского и Хомякова. Почти таково же оно и у Владимира Соловьёва. Во всю сложность кантианства, в его последнюю глубину никто из славянофилов никогда и не пытался заглядывать. Для всех них Кант был, в сущности, всегда только одною из больших почтовых станций на широком тракте рационализма, ведущем от распадения церквей в лоно гегелианского самозванства. В этом невнимании к самоотверженному голосу логической совести XIX столетия кроется причина того, почему славянофилы, *с чисто философской точки зрения*, остались всего только *статистами западного романтизма*.

Но если славянофильство и не смогло философски углубить и развить учения о положительном всеединстве, то все же нельзя отрицать того, что оно нашло ему вполне самостоятельное и оригинальное применение. Так как философия славянофильства зарождалась в России прежде всего как философия истории; так как первыми проблемами, над которыми ей пришлось задуматься, были проблемы духовной субстанции русского народа и национальной задачи России, то не мудрено, что наибольшую энергию и самостоятельность мысли оно проявило как раз в разрешении этих проблем. Эта оригинальность славянофильского учения заключается в том, что,

взяв выработанную западноевропейскою мыслью антитезу рационализма и романтизма, аналитической мысли и синтетической интуиции, славянофилы лишили эту антитезу ее вненационального характера и безответственно превратили Запад в страну атомистических переживаний и рационалистической мысли. Россию же решительно возвысили над Западом как единственную страну целостного переживания и подлинной религиозной свободы. Для защиты этой мысли они привели такие разнообразные явления, как католическая церковь и римская государственность, Декарт, Лютер, Кант, Фихте, Гегель и Штирнер, к общему знаменателю «рационализма мысли» и «атомизма жизни». Забыли о таких немецких мистиках, как Эккехарт и Бёме, о таких пророках интуитивизма и философии целостного духа, как Гаман, Шеллинг и Баадер. А русский народ загримировали в стиле пейзанистых идиллий, надев на него кудрявый парик, нарумянив и припудрив его. Во всем этом славянофилы проявили очень много схематизирующей конструктивности мысли и очень мало интуитивного проникновения в души иных народов и чужих культур.

Охотно отдавая, таким образом, полную дань оригинальности философии истории славянофильства, мы все же никак не можем не отметить, что эта наиболее оригинальная сторона славянофильского учения является одновременно и стороною наиболее произвольной, совсем необоснованной и очень слабо продуманной.

Но все же, несмотря на все сказанное, славянофилы, безусловно, имели некоторое право на то, чтобы возлагать на Россию большие надежды в смысле осуществлений ею романтического идеала духовно целостной и, в этой своей целостности, религиозной культуры. Право это, в эпоху первых славянофилов, давалось, во-первых, тем, что в начале XIX столетия Россия была, быть может, единственною страною, еще неокончательно вступившею на путь всераздробляющего производительного и творческого аналитизма; а во-вторых, еще и тем, что Франц Баадер определенно тяготел к православию, а романтики-протестанты переходили в католичество. При всей тождественности романтической концепции какого-нибудь немецкого романтика-протестанта и русского славянофила между ними была та громадная разница, что немецкий романтик, дабы быть последовательным, должен был переходить в католичество, а Одоевский и Киреевский могли спокойно оставаться православными.

В этом обстоятельстве коренится основная разница между внутренним самочувствием немецкого романтика и русского славянофила. Ясно, что эта разница не могла не окрасить славянофильской

вариации романтической мысли в совершенно особый типично русский цвет, ясно, что она не могла не создать совершенно особой тональности русского романтизма.

Вполне признавая, таким образом, за славянофильством безусловную оригинальность творчества, связывая далее эту оригинальность как раз с тем, в чем и сами славянофилы полагали самый центр своей деятельности и своего учения, т.е., с религиозным опытом русского народа, мы настаиваем лишь на том, что вся эта оригинальность *до дна* исчерпывается *психическим самочувствием славянофилов* и не переходит в *логическую самостоятельность их философского творчества*.

Славянофилы, конечно, не немецкие романтики: они совсем иные, глубоко оригинальные русские люди. Но их философия уродилась не в них: она совсем не оригинальна и явно опорочена слишком большим сходством с немецким романтизмом. Говорят, что у великих людей обыкновенно бывают неудачные дети. Таким неудачным ребенком даровитых родителей представляется нам и философия славянофильства.

Все сказанное нами о славянофилах и славянофильстве относится прежде всего к классическому славянофильству, во главе которого стоят Киреевский и Хомяков, и отчасти и к Владимиру Соловьёву.

На наших глазах происходит нечто вроде возрождения славянофильства. Ученики и последователи Достоевского и Владимира Соловьёва сгруппировались вокруг книгоиздательства «Путь» и занялись планомерной проповедью своего миросозерцания. Оригинальные произведения, монография о русских мыслителях, сборники на такие темы, как «религия Толстого и Владимира Соловьёва»; наконец, целый ряд соответствующих по духу переводов – все это направлено к одной и той же цели – к утверждению в России славянофильской традиции, к проповеди славянофильской религиозности и церковности. Наша оценка старого славянофильства заставляет нас предъявить и к деятелям книгоиздательства «Путь» вполне определенные требования.

Основная задача возродителей славянофильства должна заключаться в переработке психологической самобытности славянофильского мироощущения в логическую оригинальность славянофильского мышления.

Путь, который должен быть пройден для серьезного осуществления этой переработки, ведет через критическое преодоление кантовского критицизма. Лишь при условии бесконечного обострения своей логической совести сможет философия славянофильства отстоять и углубить намеченное немецкими романтиками и первыми

славянофилами учение об интуитивно-целостном познании положительного всеединства мира. Дабы возрождающееся славянофильство смогло вступить на этот единственно правильный и целесообразный путь, оно должно прежде всего отказаться от ложных претензий на свою исключительную оригинальность; оно должно бескорыстно пересмотреть свою философию истории и должно похоронить ее.

Лишь при условии серьезного осуществления всех этих требований осмыслится речь о славянофильстве *как об определенной философской школе*, пока же говорить о философии славянофильства еще преждевременно; философии славянофильства в России все еще нет. Славянофильство все еще существует не как русская философия, а всего лишь как ее психологическая предпосылка, то есть, как та точка зрения, с которой в будущем, быть может, и возможно создание национальной русской философии.

О «Бесах» Достоевского и письмах Максима Горького

В «Русском Слове» от 22-го октября было напечатано первое письмо Максима Горького с протестом против постановки романа Достоевского «Бесы» на сцене Московского Художественного театра. Письмо это вызвало в нашей прессе много возражений. На него откликнулся целый ряд писателей и публицистов. Кроме печатного, письмо Горького подверглось еще и устному обсуждению в целом ряде организованных в Москве публичных лекций и диспутов.

Интересно, что этот поток ответных Горькому чувств и мыслей сразу же разделился на два русла. Большая часть того, что было напечатано по поводу письма Горького, носило на себе, как то заявляет и сам Горький в своем втором письме, характер безусловно отрицательного отношения к его выступлению против Достоевского. Напротив, на всех лекциях и прениях «большая публика» была вполне определенно на стороне заступников Горького и резко протестовала против попыток зашиты Достоевского.

Это принципиальное расхождение русской публицистики, почти единодушно осудившей Горького, и сочувствия Горькому со стороны «большой публики» представляет собою, на мой взгляд, явление крайне характерное.

Оно определенно свидетельствует о том, что тесная связь публициста и его публики, которая господствовала во времена Писарева, Чернышевского, Добролюбова и Михайловского, придавая языку этих писателей ритм и напряженность, их темпераменту подчас блеск и повелительность, — ныне порвана.

Когда публицист старого времени писал свою очередную статью по большому литературному вопросу, он не отличал своего голоса от душевных волнений тех, для кого он писал. Его голос и их волнение для него так же слиты в чем-то едином, как слит воедино шум и стон леса с движением всех его стволов и ветвей. В этом слиянии коренилась вся громадная сила прежних публицистов. Таких публицистов-трибунов, литературных вождей и законодателей миросозерцаний современность не знает. Современные публицисты и публицистическая критика ныне решительно беспочвенны: старая общественно-психологическая почва явно ускользает у них из-под

ног, новой же и, в данный момент единственно возможной почвы – почвы прочной философской точки зрения, глубокого чувства искусства и неподкупного вкуса – большинство из них еще не успело обрести.

Поэтому Горькому мало дела до того, что ряд литераторов и публицистов не согласен с ним. Ему, несомненно, важнее, что широкая масса русской интеллигенции скорее за него, чем за Художественный театр. А что она за него, в этом сомневаться едва ли приходится. Ибо, если она (эта широкая масса) уже в Москве, усиленно посещающая Художественный театр в дни представления «Бесов» и потому прекрасно знающая, что, инсценируя роман Достоевского, Театр изъял из него решительно всё политически шокирующее и неприемлемое (если о таковом вообще можно говорить), вполне определенно поддерживала на всех лекциях и диспутах сторонников Горького и противников постановки, то можно с уверенностью сказать, что в провинции положение защитников Достоевского оказалось бы еще много труднее.

Печальное соединение религиозной и метафизической мысли с общественно-политической реакционностью, которое в интеллигентском сознании России воспитано порочным падением славянофильской школы от Киреевского до Яроша и от идеала Петра Великого до идеала Ивана Грозного, а равно и сочетание общественно-политической прогрессивности с атеистическим отрицанием, уже расторгнутое в передовом сознании писателей, публицистов и критиков, все еще печально процветает в широких кругах провинциальной русской интеллигенции. К этой интеллигенции принадлежит и сам Максим Горький. Ни минуты не желая говорить «гаденьких слов» о творимой им «цензуре», все же приходится определенно заявить, что в его сознании понятия религии и реакции являются столь же тесно сращенными друг с другом, как и в сознании любого черносотенца. Понятия же прогресса и атеистического отрицания для него так же интимно связаны, как они были связаны в наивном мышлении 60-х годов.

Вся психологическая, и прежде всего социально-психологическая, значительность письма Максима Горького только тем и объясняется, только в том и заключается, что высказанное им суждение, с одной стороны, питается глубоким историческим заблуждением, с другой, само питает его.

С этой точки зрения, малосильный по существу, протест Горького заслуживает большого внимания и серьезного опровержения.

Серьезность и действенность всякого опровержения зависит прежде всего от того, насколько опровергающим будет искренне

почувствована и откровенно признана правда противного, враждебного мнения. А потому и нам надлежит прежде всего спросить себя, заключают ли оба письма Максима Горького некоторую истину и, если заключают, то какую, т.е. в чем же собственно состоящую?

Думается, что правда Горького содержится в том, что, признав Достоевского *гением*, он все же счел возможным поставить себе вопрос: должно ли в данную минуту русской жизни прислушиваться к голосу этого гения, и затем, придя по совести к отрицательному результату, высказал это свое отрицательное отношение к проповеди Достоевского, хотя по существу и бессильно, и местами безвкусно, но все же искренне и мужественно.

Прав ли, однако, Горький?

Становясь в положение защитника Горького, можно было бы сказать следующее: как всякий гений, так и *злой* гений Достоевского есть голос вечности; с точки зрения метафизического упования, злой гений Достоевского, по истечении всех времен, будет оправдан тем, что в *окончательном итоге* послужит добру, а не злу; но, быть может, уже в плане здешней, эмпирической действительности злой гений Достоевского способен проявить положительную силу тем, что, гениально создавая злые образы, он порождает против них определенный протест нравственного порядка.

Вот, как мне кажется, самое существенное, что можно сказать в защиту Горького, т.е. в защиту самой возможности и необходимости нравственного протеста против гениального творчества.

Перед этими соображениями, если бы они были высказаны Горьким достаточно ясно, должны бы были замолчать праздные и легкомысленные слова о том, что против гениального искусства, служи оно добру или злу, всякий протест в принципе не прав. Такое преклонение перед злым гением есть, в сущности, его развенчание. Злой гений всею душою жаждет своего нравственного отвержения, ибо такое отвержение есть единственно возможная форма его мистического утверждения. Нежелание же борьбы против зла в гениальном искусстве есть не что иное, как низведение злого гения на уровень эмпирического предмета эстетствующего любования.

Пока те из противников Горького, что протестовали против самого *права* Горького протестовать против гениального Достоевского, не опровергли основного положения Горького о том, что Достоевский гений подлинно *злой,* до тех пор их протест, с развитой мною сейчас точки зрения, лишен единственного своего основания.

Итак, момент истины в протесте Максима Горького заключается прежде всего в положительном разрешении им вопроса о пра-

ве протеста каждого человека и всего общества против усиленной пропаганды того великого искусства, что творится злыми гениями. К этому надо еще прибавить и то, что Горький не только признал за собою право и долг протеста, но и воспользовался этим правом и исполнил свой долг, т.е. прошел свой путь до конца.

Будь Достоевский действительно злым гением, будь он тем, за что его принимает Горький, призыв к борьбе против него имел бы громадное положительное значение, был бы вечною заслугою перед лицом всей России.

Но в том-то и все несчастие Горького, что ему совершенно не удалось понять Достоевского, рассмотреть его подлинный лик. Он уловил в этом лике всего только его искаженность, самый же лик, за этим его выражением, он решительно просмотрел. Таким образом, он несчастную патологическую и метафизическую судорогу и искаженность лика Достоевского провозгласил сущностью его, наивно решив, что в Достоевском ничего больше и нет, кроме голой судорожной искаженности.

Обрети Горький в своем внутреннем опыте хотя бы какую-нибудь возможность увидеть подлинный лик Достоевского, он, безусловно, должен был бы понять и почувствовать, что Достоевский гений отнюдь не злой, самовластный и разрушающий, но, напротив, гений, быть может, грешный и глубоко несчастный, но все же добрый, положительный и созидающий.

Всем же, кто видит подлинный лик Достоевского, с очевидностью ясно, что определение его как злого гения глубоко и в корне несправедливо и слепо.

Прообразом злого гения является падший ангел, Люцифер, демон. Злой гений – это гений, определивший себя, образ и сущность своей деятельности восстанием против Бога и Создателя своего. Порожденный актом самовольного отделения от Бога, принявший в душу свою безлюдную пустыню, поверженный в одиночество, злой гений и в мире несет силу всестороннего отделения и отторжения каждого от всех и всего. Иссушая душу человека безлюбовным отношением к людям и миру, он повергает ее в пустынную тоску и безысходное одиночество. Оторванная от живого общения с другими родными ей душами, душа, плененная силою злого гения, начинает внутренне неизбежно костенеть и распадаться на мертвые атомы своего живого единства. Злой гений – он всюду и всегда проповедник безбожья, ступающий по праху и сеющий смерть.

Совсем не таков Достоевский. Между ним и злым гением нет ни одной черты сходства.

Злой гений прежде всего проповедник безбожья; Достоевский же всю свою деятельность, весь свой огромный талант отдал проповеди религиозной жизни и живого Бога. Сила его религиозной веры была так велика, что понятия *безбожной* жизни, жизни вне Бога он бы решительно не принял и не понял. Вне Бога для Достоевского вообще немыслима никакая жизнь и никакое бытие. Он никогда не мог бы себе поставить вопроса, быть ли человечеству и человеку с Богом или против него? Быть и быть с Богом означало для Достоевского одно и то же. Быть же без Бога, означало для него – просто *не быть.*

Из этой жизненной слиянности Достоевского с последнею мистическою реальностью вырастала основная тенденция всей его жизни, учения и творчества, прямо противоположная тенденции злого гения. Каждое явление жизни он неустанно старался раскрыть в его мистической первооснове, изъять из положения его эмпирического одиночества и самозамкнутости. Старался сделать все живым, текущим и впадающим в лоно изначальной мистической реальности мира. Лишь отсюда понятно, как он вел (как на это указывает Вячеслав Иванов)* в своих криминальных романах свое сложное исследование преступления, вел как «метафизический судья» и «небесный следователь», вел с единственною целью «установить метафизическое преступление в преступлении эмпирическом». Причем «результаты небесного следователя являлись часто иными, чем результаты исследования земной вины». Так, в романе «Братья Карамазовы» виновным в убийстве оказывается не метафизически безликий Смердяков, но Иван Карамазов, а равно и в «Бесах» убийцей Хромоножки, Марии Тимофеевны, представлены не Петр Верховенский и Федька Каторжный, но Николай Ставрогин. Это раскрытие мистической природы вины и преступления является у Достоевского лишь наиболее острым приемом утверждения личности человека в последней мистической реальности, т.е. в Боге.

В Боге же утверждает Достоевский не только личность человека, но и всякий вообще лик жизни, как, например, лик народа, который есть для него «тело Христово», общественности, которую он мыслит в образе церкви, лик нации, России и человечества, лик природы, которую Достоевский никогда не рисует по-тургеневски извне, как пейзаж, как ландшафт, но как существо, как живую душу**, в которой есть любовь, свобода и язык, наконец, лик земли – Богородицы.

---

*См. статью: «Достоевский и роман-трагедия». Русская мысль. Кн. V. 1911 г.

**Ср. ст. С. Чацкиной «Пантеизм С.С[ергеева]-Ценского» («Сев[ерные] Зап[иски]». Кн. 5–6. 1913 г.).

Такое проникновение Достоевского в мистическую первооснову всех явлений и обликов жизни, такое в Боге свершаемое им породнение всех разрозненных и, в этой разрозненности, несчастных и порою преступных душ человеческих, делает его искусство добрым, благостным, глубоко положительным, исполненным страстной, иногда исступленной любви к людям и миру и бесконечного очистительного восторга: «ищите восторга и исступления, землю целуйте, прозрите и ощутите, что каждый за всех и за все виноват, и радостью такого восторга и постижения спасетесь»[1*].

Этою религиозностью, этою громадною силою любви, этим великим сердцем Достоевский был так бесконечно дорог и близок такой, совершенно иной и противоположной ему, натуре, как Лев Толстой.

«На днях нездоровилось и я читал "Мертвый Дом". Я много забыл, перечитал и не знаю лучше книги из всей новой литературы, включая Пушкина. Не тон, а точка зрения удивительна – искренняя, естественная и христианская. Хорошая, назидательная книга. Я наслаждался вчера целый день, как давно не наслаждался. Если увидите Достоевского, скажите ему, что я его люблю».

И дальше:

«Я никогда не видал этого человека. И никогда не имел прямых отношений с ним; и вдруг, когда он умер, я понял, что он был самый близкий, дорогой, нужный мне человек. И никогда мне в голову не приходило меряться с ним, никогда.

Все, что он делал (хорошее, настоящее, что он делал), было такое, что чем больше он сделает, тем мне лучше. Искусство вызывает во мне зависть, ум – тоже, но *дело сердца* – только радость. Я его так и считал своим другом и иначе не думал, как то, что мы увидимся, и что теперь только не пришлось, но что это мое. И вдруг читаю – умер. Опора какая-то отскочила от меня. Я растерялся, а потом стало ясно, как он мне был дорог, и я плакал, и теперь плачу»[*].

Этого «громадного сердца» Достоевского, возбуждавшего в Толстом только радость, Горький не только не понял, но даже и издали не увидал. Да и как мог он его увидеть, когда величие этого сердца заключалось в безмерности его богоискательских порывов и в глубине, искренности и правде его религиозной жизни, т.е. той жизни, которая Горькому должна казаться совершенно призрачной и праздной.

Понятно, что, просмотрев в Достоевском самое главное, что в нем было, просмотрев, в конце концов, то, чем он на самом деле был, его

[*]Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников, письмах и заметках. Составил Г. Ветринский. С. 165–166.

богоисполненность, его громадное сердце, его страстную, исступленную любовь к миру, его жалость к людям и исключительное по силе чувство их страданий, Горький должен был увидеть все недостатки Достоевского в страшно преувеличенном и подчеркнутом виде.

Недостатков же в Достоевском, как в его личности, так и в его таланте, было много, быть может, больше, чем в ком-нибудь другом из мировых гениев.

Недаром, говоря о том, что ему никогда и в голову не приходило меряться с Достоевским в том, что он делал, Толстой в скобках оговаривается, что имеет в виду лишь то *хорошее и настоящее,* что делал Достоевский*.

Письмо Толстого к Н.Н. Страхову от 1889 г. проливает свет и на эту его оговорку.

«Мне кажется, вы были жертвою ложного, фальшивого отношения к Достоевскому, не вами, но всеми преувеличенного его значения, и преувеличения по шаблону, возведения в пророки и святого – человека, умершего в самом горячем процессе внутренней борьбы добра и зла. Поставить на памятник в поучение потомству нельзя человека, который весь борьба. *Из книги вашей я в первый раз узнал всю меру его ума*.

Книгу Прессансе я тоже прочитал, но вся ученость пропадает *от загвоздки*. Бывают лошади красавицы: рысак – цена 1000 рублей и вдруг *заминка*, и лошади, красавице и силачу, цена – грош. И чем больше я живу, тем больше ценю людей без заминки! Вы говорите, что помирились с Тургеневым, а я очень полюбил. И, забавно, зато, что он был без заминки и свезет, *а то рысак да никуда на нем не уедешь. Если еще не завезет в канаву. И Прессансе*, *и Достоевский – оба с заминкой. И у одного вся ученость*, *у другого ум и сердце пропали ни за что*! Ведь Тургенев и переживет Достоевского, и не за художественность, а за то, что без заминки!»

В чем же состоит «загвоздка» или «заминка» громадного ума, сердца и таланта Достоевского? Сопоставление Достоевского с Прессансе, с этим прямолинейным и пристрастным апологетом протестантизма, очевидно, указывает на то, что Толстой видел заминку Достоевского в его столь же исключительном и столь же прямолинейном пристрастии к православию.

Замечанию Толстого, даже и расширяя его, никоим образом нельзя отказать в глубокой справедливости. «Заминка» Достоевского, грех и срыв его личности и таланта, коренятся, действительно,

---

*Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников, письмах и заметках. Составил Г. Ветринский. С. 166.

в его чрезмерном пристрастии не только к одному православию, но, кроме того, еще к народу русскому, к идее нации и национальным чертам русской души, а через все это уже и в его определенно отрицательном, порою ненавистническом отношении к другим народам и национальностям, к еврейству, русскому освободительному движению и даже к таким большим и светлым его представителям, как Белинский и Тургенев.

Владимир Соловьёв, близко сошедшийся с Достоевским в последнюю эпоху его жизни, старался в своих трех речах, посвященных Достоевскому, совершенно вытравить из миросозерцания великого писателя все эти темные стороны и зловещие изгибы. Речи Соловьёва, неприятно ублагополучивающие религиозное сознание Достоевского, почти не требуют опровержения, ибо сами достаточно опровергают себя отсутствием в них хотя бы малейшего портретного сходства с тем подлинным ликом Достоевского, которым горят и в котором сгорают все изумительные образы его романов.

По Соловьёву, Достоевский проповедовал уничтожение «разделения человечества на соперничествующие племена и народы», был определенным врагом «национального обособления» людей и народов, не признавал за Россией никакого права на «господство и первенство» среди других народов, но лишь долг «свободного служения всем народам», не знал разницы между иудеем и эллином, ставил религиозную истину выше народной веры («личность должна преклониться перед народной верой, не потому, что она истинная»), никогда не осуждал общественного движения, необходимого и желанного, осуждая всегда лишь его «неверные пути» и «дурные приемы».

Все это глубоко не верно. Подлинный Достоевский – обезумевший океан, опоясанный злыми молниями и увенчанный мраком. Неустанно громоздя и вздымая водные массы, он тут же повергает все взгроможденное им в страшную пустоту внезапно разверзающихся в его груди бездн. Исступленно мучаясь темными ночами, неся проклятье и гибель всему, что случится на его волнах, этот океан души Достоевского иногда по утрам лежит безмерно тихий, вечный, богоисполненный, святой, сливающий на все светлеющем горизонте правду святой земли и вечного неба.

Не таков Достоевский Владимира Соловьёва. Он вовсе не великий океан, а всего только приморский кургауз для исцеления общественно-религиозного сознания, построенный в готическом стиле с господствующей вершиной вселенской церкви и подчиненными ей архитектурными деталями нации, личности, России, заботливо возведенный на безопасной во всех отношениях, ибо диалектически искусно упроченной, дюне.

Конечно, сущность и величие Достоевского в тех святых минутах вечной гармонии и богоисполненности, которые переживала его душа. Но все же Достоевский был бы не Достоевским, если бы он не знал своих темных и злых ночей. А потому никакое утверждение и возвеличение Достоевского не должно бояться определенного признания темных и зловещих сторон его личности и великого срыва его таланта.

Срываясь с вершин своего духа, Достоевский не раз и не два, а часто, слишком часто перегибал свою громадную любовь к России и русской душе в огульное обвинение и отрицание всего Запада с его культурой, историей, церковью и народной душой. В такие минуты он проповедовал русского Бога, и не *как образ русского понимания и осуществления вселенского Бога*, но как Бога, ведомого *только* России. Не только Шатов, но порой и сам Достоевский, наделивший его, как то сейчас же справедливо заметил Михайловский, многими из своих любимейших мыслей, низводил Бога до простого «атрибута народности», затемняя великую идею национально-особого служения Богу и миру воинствующим национализмом и националистическою обособленностью.

Сила этого национализма Достоевского была так велика, что даже в самую светлую эпоху свою, в эпоху создания «Братьев Карамазовых», и в одну из наиболее торжественных минут своей жизни, в минуту произнесения знаменитой Пушкинской речи, он, казалось, уже совсем преодолевший свой ложный национализм, смог призывать Россию к «*всеобщему*, *общечеловеческому* воссоединению со всеми великими племенами арийского рода», совершенно не замечая кричащего противоречия этих слов.

Та же громадная любовь к русскому народу, к облику его религиозности, к народной «почве», породила в психике Достоевского и еще несколько своеобразных сдвигов, самым значительным из которых является тот, что враги Достоевского из прогрессивно-общественного лагеря настойчиво называли и поныне еще называют его *реакционностью*. Название в сущности ложное. Реакционером Достоевский, в конце концов, не был, а лишь *казался*, и не был потому, что вообще не имел, как на то указывал уже Владимир Соловьёв, вполне определенного и *самодовлеющего* общественно-политического миросозерцания. Реакционность Достоевского в гораздо меньшей степени коренилась в нем, чем в его политических противниках. Это их атеизм утверждался в нем как реакционность и национализм.

Достоевский только потому и ненавидел все освободительное движение России, что оно или совсем не верило во Христа или ве-

рило совсем не так, как верует русский народ. Не западноевропейский социализм ненавидел Достоевский, но лишь ощущаемое им *безбожие* этого социализма. Ненавидь он социализм как таковой, как смог бы он назвать в своем последнем «Дневнике писателя» православную церковь — «нашим русским социализмом», как повернулся бы язык сочетать такие слова?

Не блаженство всех и каждого ненавидел, в конце концов, Достоевский в идее социализма, но лишь экономическую и материалистическую окраску этого блаженства. Эта ненависть к идее материалистического блаженства и уравнительной справедливости доходила у него так далеко, что он начинал громко кричать об исконной жажде русского человека «принять муку» великую, о его праве пострадать. И в этой защите страданья он доходил до того, что не слишком чутким людям, действительно, уже нельзя было отличить — защищает ли он своим хриплым от исступления голосом права русского народа пострадать, или права «русских людей» причинять этому народу страдания.

Так глубоко пережил Достоевский в свое время великое значение ссылки и каторги, так искренне понял и принял он *право* преступника на карающий приговор, так мало, наконец, обнаруживал в морально-религиозной защите этих своих взглядов специфического такта общественно-политического деятеля, что многим, поневоле и не только по их вине, начинало казаться, что он более за постройку новых тюрем, чем за суд присяжных, с его тенденцией к оправдательным приговорам.

Так переплавлялась страстная любовь Достоевского к народному русскому Христу в столь же страстную ненависть ко всему не-русскому, не-народному и не-христианскому в России. Самое темное, что жило в душе Достоевского, это поразительная связь величайшей, прекраснейшей любви к русскому Христу с величайшею, *этою же любовью* порождаемою, ненавистью ко всему, что оставалось вне Его.

Ненависть во Имя Христово — вот тяжелый грех Достоевского, темная бездна его души. Причина его провала в национализм и реакционность. Срыв его дарования и его жизни.

* * *

Эта, самая общая, характеристика Достоевского как гения отнюдь не злого (ибо не безбожного), но доброго и благословенного (ибо подлинно религиозного) одновременно, однако, глубоко грешного (страшным грехом ненависти во Имя Христово), вполне

оправдывается на том романе, против которого Горький поднял свой голос, – на «Бесах».

Хотя Достоевский и сам писал, что имел в виду создать произведение тенденциозное, хотя он и назвал свое произведение «Бесы» – все же не подлежит ни малейшему сомнению, что главная тема и задача романа заключается отнюдь не в описании русских нигилистов, но в разрешении того вопроса, который, по признанию самого же Достоевского, мучил его всю жизнь, т.е. вопроса «о существовании Бога». Этот основной вопрос своей жизни разрешается Достоевским в «Бесах» в трех основных фигурах романа, тесно связавших в один сложный узел пути своих религиозных исканий и своих жизненных судеб: в Ставрогине, Шатове и Кириллове.

Отношение каждого из этих трех людей к Богу совершенно различно.

Шатов в Бога не верует. Он верует в Россию, в ее православие, в тело Христово, верует, что пришествие свершится в России, верует, наконец, и в то, что он *будет веровать* в Бога, но при всем этом, на прямой вопрос Ставрогина: «А в Бога? в Бога?» – он не *осиливает* простого и определенного: «да верую». В сущности Шатов не верует, а лишь верует, что он верует, т.е. верует не в Бога, а лишь в свою веру в него. Свободной веры в нем нет. Степан Трофимович прав: «он верует насильно».

Прямую противоположность Шатову представляет собою Кириллов. Этот в Бога верует. О его вере знают все окружающие его. Петр Верховенский, который дважды повторяет, что Кириллов «верует еще больше попа». Федька Каторжный, который, заявляет Петру Верховенскому: «Алексей Нилыч, будучи философом, тебе *истинного* Бога, Творца, Создателя многократно объяснял». Наконец, Николай Ставрогин, который чувствуя в душе Кириллова присутствие Бога, говорит ему: «бьюсь об заклад, что когда я опять приду, то вы уже и в Бога уверуете». О той же богоисполненности Кириллова говорит и обстановка его жизни, и все его душевное настроение. Он живет один. Живет преимущественно ночью. В большом пустом помещении. Часы у него не ходят. А самовар не сходит со стола. Во всех этих деталях чувствуется какая-то смещенность пространственно-временных отношений, которыми всегда охвачена нормальная жизнь людей, чувствуется какой-то странный и художественно изумительно убедительный отголосок великого предчувствия Кириллова, что «времени больше не будет». Он все бесконечно любит, всему (как сам говорит) молится, и все благословляет, «лист, желтый, немного зеленого, с краев подгнивший», «паука, который ползет по стене», пистолеты, из которых он хочет

застрелить себя, и футляры из-под них «пальмового дерева», внутри отделанные красным бархатом. В его душе живет бесконечная нежность к людям. Целыми ночами он объясняет Федьке Каторжному Апокалипсис, очень любит детей и играет по ночам в гамбургский мяч с маленькой девочкой, и сам – атеист – зажигает для старухи, у которой живет, лампадку, потому что она любит, а ей некогда. Глубоко религиозен и облик его философских исканий. Он не жаждет новых мыслей, он жаждет нового *созерцания* мыслей древних и вечных. Он хочет и умеет *чувствовать* мысли; «мысль почувствовали? – говорит он Ставрогину, – это хорошо. Есть много мыслей, которые *всегда* и которые вдруг станут новыми. Это верно. Я много теперь, как в первый раз, вижу». Эти новые прозрения, новые откровения восходят в сознании Кириллова после каких-то выпадов всего его существа из жизни и времени. Когда он начал думать о счастии людей, он остановил часы и запомнил, что было тридцать семь минут третьего, вторник. Понял же он, что все люди счастливы, в среду ночью. По какому же поводу он начал думать? Как протекала его мысль – этого он не знает. «Не помню, так; ходил по комнате... все равно».

Почему же этот человек, знающий, что «жизнь есть, а смерти нет совсем», знающий вечную гармонию всего мира и Бога живого, считает себя атеистом, проповедует человека-Бога, вместо Бога-человека, утверждает, что «Бог есть боль страха», хочет застрелиться, «стать на место Божие», «заявить своеволие»?

Причина в том, что религиозное сознание Кириллова не осиливает обретенной им близости к Богу. Слившись с Богом всем своим существом, всем восторгом своим, Кириллов потерял Бога как предмет своего религиозного сознания. Для религиозного сознания Бог всегда – некая трансцендентная по отношению к субъекту реальность. Эту трансцендентную реальность своего религиозного сознания религиозное переживание Кириллова затопило, похоронило, уничтожило.

И потому, зная Бога, Кириллов не знает, что знает Его. Неся Его в своей груди, он одновременно не знает, что несет Его в груди, и потому не верует в Него. Или, как говорит Ставрогин, веруя в Бога, Кириллов не знает, что верует в Него, а потому думает, что верует не в Бога, но в грядущего человека, в предвосхищенного им сверхчеловека Ницше.

Между Шатовым и Кирилловым Достоевским поставлен Ставрогин. Ставрогин бесконечно много значил, как в жизни Шатова, так и в жизни Кириллова. И тому и другому он в сущности подарил их главные мысли, оставшись сам без всякой «главной» мысли,

но лишь с усмешкою над всеми мыслями. Если Шатов, не веруя, верит в свою веру, а Кириллов, веруя, не верит в нее, то религиозная драма Ставрогина заключалась, по словам Кириллова и по замыслу Достоевского, в том, «что когда он верует, то не верует, что верует, и когда не верует, то не верует, что не верует».

Этою формулой указывается постоянное метание Ставрогина между религиозным самочувствием Шатова и религиозным самочувствием Кириллова. В этом метании скрывается причина того, почему, породив и в Шатове, и в Кириллове их «главные мысли», Ставрогин сам изменил и той и другой.

Ибо ни во что в сущности не верующий, знающий одну только вечность, дурную вечность вечных измен всему, Ставрогин как бы лишен всякого бытия. В образах Шатова и Кириллова чувствуется какая-то метафизическая, прочная реальность. Каждый из них трансцендентно утвержден, – один в своей твердой воле к вере в Бога, другой в своей религиозной борьбе против своей богоисполненности. Не то Ставрогин. В сущности он существует не в самом себе, но лишь в сознании окружающих его людей, не как изначальный центр романа, а как точка пересечения многообразных к нему (Ставрогину) отношений других действующих лиц. Минутами кажется, что Ставрогина нет, а что он всем только кажется. Вездесущий, во всех душах тайно присутствующий и все же не существующий, он, быть может, и вправду злое начало романа, человек, оторванный от Истины, Бога и Бытия.

Вот каковы в религиозно-философской проекции три главных типа романа Достоевского, в которых он развертывает всю бесконечную глубину своего религиозного мышления и опыта. Этот главный план религиозного анализа человеческих душ, сконцентрированный в Шатове, Кириллове и Ставрогине, отразился и во всех остальных фигурах романа: так в Федьке Каторжном, соединяющем высокое благородство верующей души с тяжелой профессией вора и наемного убийцы. В Степане Трофимовиче, обретающем в конце своей жизни твердую уверенность, «что Бог уже потому необходим, что это единственное существо, которое можно вечно любить». И, наконец, в Петре Верховенском и всем нигилистическом движении.

Вполне естественно, что, стремясь отразить религиозный план своих мыслей в историческом явлении нигилизма, Достоевский увидел перед собой задачу художественного воссоздания атеизма.

Это изображение атеизма, несмотря на все, почти безмерно гениальное, что Достоевский дал в раскрытии души главного «беса» – Петра Верховенского, в описании убийства Шатова и во многих

других местах, в целом ему все же не удалось. Натолкнувшись на тему атеизма, Достоевский всецело отдался своему великому греху – ненависти во имя Христово ко всем, кто не со Христом. Эта ненависть притупила его взор художника и заставила дрожать его живописующую руку. Смешав планы своего художественного отношения к Верховенскому и другим бесам нигилизма, Достоевский не ограничился справедливым изображением зла, но разрешил себе и злое изображение его. Не осилив, благодаря этому, того «да будет», которое всякий художник неминуемо должен сказать всякому изображаемому им образу как образу, Достоевский лишил свое описание «бесов» всякой объективности и поэтической справедливости.

В результате такого нехудожественного отношения к избранной теме получилось, конечно, с одной стороны, некоторое оправдание исторического нигилизма, в значительной степени не похожего на нигилизм, описанный Достоевским, а с другой – явное осуждение изображения этого нигилизма в «Бесах» в силу существующей в нем лжи и карикатурности.

Из всего сказанного мною о Достоевском вообще и о «Бесах» в частности сам собою вытекает следующий вывод.

Сравнивать Достоевского с Клюшниковым, Крестовским и другими тенденциозными писателями реакционного лагеря решительно не приходится. Никакой «*самодовлеющей*» реакционности Достоевский никогда не служил и никогда не послужит. С чисто политической точки зрения он решительно безвреден, по крайней мере для всех тех, кто хоть сколько-нибудь понимает его и его талант. Регулировать же отношение общества к Достоевскому по тем его членам, которые лишены всякой возможности обретения его души и его сущности, по меньшей мере бессмысленно и нелепо.

Реакционность Достоевского не есть категория общественно-политическая, но есть категория религиозно-нравственная. Она извне означает глубокий грех религиозного сознания Достоевского, – часто вспыхивавшую в нем ненависть, во имя Христово, против всего, что он встречал упорствующим и коснеющим вне Христа.

Грех этот должно признать. Но не видеть всего величия и всего значения религиозного облика Достоевского из-за его греха может только тот, кто совершенно лишен всякого понимания безмерной глубины религиозной жизни этого человека.

То, что большинство типов Достоевского психологически не совсем нормально, что они определенно наделены нервными недугами: истерией, эпилепсией, летаргическим сном и т.д., – верно. Но *клиническая* нормальность и ненормальность решительно не

имеют никакого отношения к художественной нормативности творчества. Решает ли художник свои эстетические и нравственные проблемы при помощи психически больных или психически здоровых людей, совершенно так же маловажно, как то, решает ли он их, изображая купцов или мещан, женщин или мужчин.

Конечно, это рассуждение не верно для тех, кто не видит за нервной болезненностью образов Достоевского никаких разрешающихся в них нравственно-религиозных, мистических и художественных проблем. Но мнение этих невидящих не есть мнение о Достоевском, оно безотносительно к нему, а потому и не может быть принято во внимание при рассмотрении должного отношения к Достоевскому.

Вот соображения, оправдывающие «Бесы» как созданный Достоевским роман.

В заключение мне нужно сказать еще несколько слов о его постановке.

Чем вызвано желание этой постановки? – вот еще последний вопрос, на который должна ответить эта статья.

Ответ не представляет, на мой взгляд, никаких затруднений. Желание ставить Достоевского, особенно после того, что театр уже испробовал свои силы в постановках Пушкина, Гоголя, Тургенева, Островского, Грибоедова, Чехова, Л. Толстого, а кроме того, даже и Горького и Андреева, объясняется, конечно, прежде всего тем, что Достоевский – самый большой русский драматург и единственный русский трагик.

Трагиком Достоевский является прежде всего потому, что все его творчество насквозь метафизично. Катастрофичность его романов никогда не порождается эмпирическими столкновениями психологических мотивов и желаний, но всегда метафизической антиномией человеческих судеб и воль. Трагична также и сама кривая развертываемых Достоевским катастроф, которая неизбежно ведет через страшные муки и ужасы к «кафартическому» (по Аристотелю) очищению и просветлению. Типичными для трагика кажутся Вячеславу Иванову* даже самые недостатки внешней манеры Достоевского вести свое сложное повествование. Так, «прямым перенесением условий сцены в эпическое повествование» он считает «искусственное сопоставление лиц и положений в одном месте и в одно время, преднамеренное сталкивание их, ведение диалога, менее свойственное действительности, нежели выгодное при освещении рампы, изображение психологической эволюции тоже

*Ср. уже цитированную статью Вяч. Иванова. Трудный вопрос о трагической природе дарования Достоевского прекрасно разработан этим автором.

сплошь катастрофическими толчками, порывистыми и исступленными доказательствами и разоблачениями на людях, в самом действии, в условиях неправдоподобных, но сценически благодарных, наконец, округление отдельных сцен завершительными эффектами действия, чистыми «coups de théâtre»[2*].

Вот те признаки трагического дарования Достоевского, которые вполне оправдывают желание театра поработать над сценическим воплощением романов Достоевского, в которых актеру дан совершенно исключительный материал громадных и неизмеримо глубоких переживаний.

2. СТАТЬИ 20–30-х ГОДОВ

Два Гейдельберга

Уже давно, живя во Фрейбурге, все собирался в Гейдельберг. И вот, наконец-то, съездил. Казалось бы, – что Фрейбург, что Гейдельберг – какая разница? Но разница оказалась и даже очень большая. Многое, что из Фрейбурга мне не было видно, вдруг обнаружилось в «старом Гейдельберге»[1*].

Давно знакомые места – как давно знакомые люди, как старые друзья. Встречи с ними после долгой разлуки тяжелы даже и тогда, когда они прекрасны. Как большие железнодорожные станции, мимо которых не просвистит ни один экспресс, они обязательно украшены часами и четкою надписью, гласящею о том, сколько верст уже пройдено и сколько осталось до конца пути. Пройдено много. Я не был в Гейдельберге целых шестнадцать лет. А осталось? Но сколько бы ни осталось – осталось мало. Экспресс жизни от станции к станции все ускоряет свой ход. Очевидно, он летит круто под гору!

* * *

Приехали мы, я и мой брат[2*], в Гейдельберг вечером. Освещения никакого, темные улицы совершенно безлюдны. Воздух влажный, теплый, после Шварцвальда почти тепличный, туманный, глухой, – классический воздух воспоминаний. До старинной гостиницы, до знакомой «Виктории», в которой всегда останавливалась мать, всего ничего – шагов триста. Встречает прежний швейцар – уже се-

дой как лунь и совсем сутулый, но узнает сразу, и старчески волнуясь встречею с человеком своей эпохи, «wo alles noch so anders war»[3*], торопливо рассказывает, что и в последнее время стали один за другим появляться «alle Ihre bekannten russischen Herrn»[4*]... Недавно был К. «dem es augenscheinlich sehr gut geht»[5*] и Б., «den die Revolution bös zugerichtet»[6*]. Он рассказывает просто, и не знает о чем говорит, не знает, что дела К. хороши только потому, что Бессарабия отошла к Румынии, и что Б., помещик центральной России, последние годы жил в психиатрической больнице, потому что больше ему негде было жить...

Через пять минут мы уже идем по городу. Хотя стало еще туманнее и еще темнее, так что дома на противоположной стороне почти не видны и редкие прохожие, перед тем, как отвердеть в силуэте, невидимо покашливают и шуршат шагами, я все уже не только чувствую город, но и внутренне вижу его, как во время углубленной беседы в темноте, *с голоса видишь* дорогое тебе, любимое лицо...

Подходим к университету. Старый, маленький, скромный, он бесконечно привычным пятном знакомо встает перед нами. Мы садимся на скамейку и молчим. Я чувствую, что в душе брата протекают такие же *свои* воспоминания, как и в моей. Но чувствую, что наши разные воспоминания одинаковы – и его и мои о гейдельбергской жизни, которая для обоих нас умерла 16 лет тому назад и которая в обоих нас бессмертна.

Туман рассеивается, над университетом в горах обозначается башня старого замка и полуразрушенная стенка. В небе облака оседают горами, от гор отчаливают облака. Их темное, крутое руно постепенно редеет, светлеет и, наконец, всплывает луна.

«Однако старик понимает свой стиль», – с иронией замечает брат, каким-то мнимо ироническим, грустным голосом. Мы встаем и спускаемся к старому мосту.

Отсюда романтический вид на Неккар, город и замок еще выдержаннее, еще классичнее.

«Действительно, не город, а баллада», – запоздало отвечаю я брату.

Медленно, один за другим слетают со старой колокольни двенадцать светлых, все-таки грустных, похоронных ударов.

* * *

Слушаю их и один за другим встают в памяти умершие светила старого Гейдельбергского университета.

Виндельбанд – тучный, апоплексически сложенный человек с короткой шеей и очень маленьким затылком, с большой, по-ге-

неральски раздвоенной бородой и неожиданно высоким тенором. Войдя в аудиторию мелкими, семенящими шажками несгибающихся, тяжело подагрических ног, он, прежде всего, по своему росту вывинчивает вращающийся стул, благодаря чему первые слова своей речи произносит каким-то задыхающимся шепотом. Взобравшись на стул, он вынимает из левого кармана широчайшей визитки свою записную книжечку и тщательно утюжит ее непокорные листки рогаткою среднего и указательного пальца, не без труда обретает на обширном животе висящее на широкой черной ленте и вечно куда-то пропадающее пенсне и, водворив его маленькою ручкой на любопытно вздернутый нос, уже по-настоящему приступает к лекции.

Совсем не оратор – он читает прекрасно. Чувствуется, что он весь напряженно живет во всем том, о чем говорит, что каждую характеризуемую им теорию или систему видит перед собой как давно знакомое ему лицо. Его умная фраза безупречно прозрачна и ее зоркая мысль отчетливо ясна; вся лекция всегда графически четко построена и в своей четкости – законченно цельна. Как философ Виндельбанд был прежде всего историком; как историк он, в особенности на кафедре, был не только большим ученым, но и большим художником. Изумительна была в нем *способность эстетического потрясения* объективною сущностью им самим творимого мира. Говоря о таких событиях духа, как последние часы Сократа, заключение и сожжение Бруно, или десятилетнее сосредоточенное молчание Канта, вынашивающего свою критическую систему, он видимо бледнел и весь изнутри освещался одним из наиболее редких в современности чувств – *восторгом благоговения*.

В такие минуты его филистерская внешность явно превращалась в сократическую и в этом сократизме его живот был так же до конца оправдан, как и втянутая в шею голова, вздернутый нос и небольшие, несколько умные, несколько бегемотьи глаза.

Наряду с Виндельбандом очень крупным человеком философского факультета был знаменитый филолог Альбрехт Дитрих. Высокий, плотный, краснощекий, краснорукий, с седеющей взлохмаченной головой и не по-немецки небрежно одетый, он тяжелой, астматической массой вскипал на кафедру и вдохновенной лавиной обрушивался с кафедры на аудиторию.

Он читал всегда стоя, с запрокинутой головой, его жест был широк – весь от плеча, кисть его правой руки откидывала непокорную сивую прядь... Если бы не слушать, что он говорит, а видеть его не на кафедре – никогда бы не догадаться, что это профессор, да еще археолог. Вся стилистика его речи и образа напоминали ско-

рее политического оратора, чем академического лектора. Будучи очень большим ученым, он на своих публичных лекциях о гибели античной религии или о «Пире» Платона не только просвещал и поучал, но зажигал и проповедовал. Я не знаю, какое у него было отношение к современности, но уверен, что он ощущал ее, как и всю христианскую культуру, не более близкой себе, чем хроникер современной газеты ощущает музейную мумию.

Вся жизнь этой запоздавшей воплощением души принадлежала древней Элладе, которую Дитрих экстатически любил не только как прошлое человечества, но и как его будущее, как абсолютную истину и совершенную красоту. При этом он по всей внешности ничем не напоминал грека, оставаясь типичным германцем и варваром. С античным плащом он вряд ли бы справился, и несмотря на то, что изумительно читал греческие стихи, в античной трагедии был бы явно немыслим.

Не будучи филологом, я не мог взять у этого крупнейшего ученого всего того, что он мог бы мне дать, и все же воспоминания о его лекциях принадлежат к самым ярким впечатлениям моих студенческих лет.

Совершенно другими людьми были две другие знаменитости моего времени.

Маленький, лысый, рыжий, красновекий, с трясущимся на ноздрях пенсне, государствовед Георг Еллинек, не производил впечатление крупного человека. Как лектор, он не владел ни изобразительным мастерством Виндельбанда, ни пенящейся экстатичностью Дитриха. Его лекции были очень хорошими лекциями – умными, тонкими, часто изящно заостренными – но и только. В аудиторию он входил всегда с запозданием, читал со скучающим, брезгливым лицом, становясь очень оживленным только когда с кем-нибудь полемизировал. Хотя он и был очень крупным ученым, в нем все-таки была приземистость чистой учености. Иногда в нем, впрочем, чувствовалась нервная горячность и подавленный темперамент. Быть может, он это сознательно подавлял в себе. Во всяком случае у него был странный жест, который я больше ни у кого никогда не видел: растопырив пальцы левой руки, он ставил их на свою лысину и, высоко подняв локоть, заметно делал какие-то странные усилия вогнать себя в землю, или, по крайней мере, воспрепятствовать росту своего черепа. Лишь раз я видел вечно утомленное, скептическое лицо Еллинека очень оживленным и всего его охваченным каким-то энтузиазмом. Это было на праздновании шестидесятилетия Виндельбанда. Он вспоминал свою дружбу с Виндельбандом и то впечатление, которое Wilhelm производил

на своих друзей и на всех окружающих. От его слов у меня осталось представление, что Виндельбанд в юности производил впечатление *гениального юноши* – Шеллинга. Но если для того, чтобы стать Виндельбандом, надо было звучать в юности Шеллингом, как же надо было звучать в юности, чтобы действительно стать Шеллингом или Гегелем, или хотя бы только Шопенгауэром, которого совсем не ценил Виндельбанд, но на котором всецело духовно покоился научно далеко не самый существенный, но, в известном смысле, самый популярный человек Гейдельберга нашей эпохи – Генрих Тоде. После смерти Куно Фишера он был единственным человеком, читавшим свои еженедельные «privatissime und gratis»[7*] в темно фанерованном большом парадном актовом зале. На его лекциях бывал весь город. Он ощущался не только профессором, но учителем жизни, «Meister'ом». В первых рядах сидели – принц и принцесса Веймарские, благоговеющие перед Meiste'ром дамы и юноши, дальше принаряженное бюргерство и только в задних рядах студенты. Лучшие ученики *профессора Тоде* несколько стеснялись за это окружение Meister'а, но Тоде многое прощалось; он был человеком подкупающей любезности и большого очарования. Его лицо было, пожалуй, интереснее его самого. Это было гладко выбритое, красивое лицо не то католического патера, не то большого актера, все перечерченное тонкими жгутиками глубоких и выразительных морщин. В постановке головы Meister'а было много благородства. В манере медленно поднимать взор – много обаяния. Особенно хорош бывал он на торжественных актах, в берете и широком цветном таларе[8*]. В этом наряде он казался тщательно выписанным портретом Дюрера или Гольбейна.

Как историку искусства ему иногда изменяла интуиция, его несложная эстетика была почти целиком заимствована у Шопенгауэра; как исследователь он был более прилежен, чем оригинален, а как автор и лектор – угнетающе многословен, но у него было одно, чем располагают далеко не все немецкие ученые – у него было свое законченное миросозерцание. Выражалось оно в очень немногих, но изумительно произносимых им и магически действовавших на его аудиторию словах. Когда он говорил «von dem tiefen Geheimniss nach der Seite des Plastischen»[9*] или «vom Schauen und Glauben»[10*], когда произносил «Weimar» или «Bayreut», когда защищал «deutsches Wesen und deutsche Art»[11*] и превозносил «die deutsche Keuschheit und deutsche Innerlichkeit»[12*], он очевидно искренне чувствовал себя субстанцией и вождем духовного германизма, и ему верили, хотя он безусловно не был свободен от некоторой внутренней неправды,

вскормившей его бейреутовской атмосферы, с которою его связывали близкие родственные отношения.

Кроме этих учителей, у которых учился и сдавал докторский экзамен, вспоминались мне и другие характерные гейдельбергские фигуры – столпы математического факультета: старый согбенный, похожий на щелкунчика Кенигсбергер и еще более древний, почти совсем слепой, белый как лунь, Кантор, зоолог Бючли – человек поразительной красоты, горячеглазый, чернобородый, и не только выдающийся зоолог, но и во многих других отношениях высоко талантливый человек: автор философской работы о причинности, нескольких сказок для детей, и целого ряда других, менее знаменитых, но не менее памятных покойников. Среди всех их, свершивших свое дело, мучительнее других встает в памяти павший на галицийском фронте Ласк, человек очень большого дарования и совершенно исключительно-сосредоточенной и напряженной внутренней жизни. Как философ он углублялся и рос с каждым днем. В его лице немецкая философия потеряла, быть может, одного из своих самых крупных представителей.

В годы, когда я учился в Гейдельберге, вся его жизнь до самых мельчайших подробностей определялась почти исключительно университетом. Он был больше, чем университетским городом, он был городом при университете. Все люди, жившие в нем, жили, казалось, исключительно для того, чтобы сдавать студентам комнаты и содержать для них рестораны и кафе, чтобы продавать им книги и Aufschnitt'ы[13*], чтобы без конца снимать их, верхом и пешком, группами и в одиночку, с собаками и наклейками на физиономиях, чтобы оберегать своих дочерей от романов со студентами, но втайне и гордиться таковыми, чтобы подталкивать друг друга при встрече со знаменитыми профессорами и рассказывать друг другу академические анекдоты...

В этой жизни было много провинциального, много смешного, но и много трогательного и по-своему даже и большого. Было много уважения к «профессору», благоговения перед духовным трудом, почтительной любви к науке и суеверного страха перед нею.

Что сделали со всем этим миром война и революция, удержался ли он хоть в какой-нибудь степени в Гейдельберге, или в нем исчез окончательно – с этими вопросами в душе мы совсем уже поздно, около часа ночи вернулись в гостиницу.

Раскрыв на следующее утро окно своей комнаты, я застыл от удивления. До чего же мне все памятно и знакомо – и весенний вкус ноябрьского воздуха, и очертания Оденвальдских гор на том берегу Неккара, и облик каждого дома и дерева, и какое-то совсем

особенное сочетание звуков – тишины, типично гейдельбергского шуршания шагов по гравию Anlage[14*], свистков и шума пробегающих по городу сквозь небольшие туннели поездов...

Мы наспех пьем кофе – страшно спешим в город, в горы, к замку. Выходим... Идем... Впечатление какого-то музея наших личных воспоминаний, до которого время словно не коснулось, растет с каждым шагом. Мы бреемся у того же Вилли Бюлова, у которого брились 16 лет тому назад, он только чуть-чуть поседел. В витрине писчебумажного магазина Лебо все те же образцы именной почтовой бумаги; инициалы М. С. все те же, что заказывала 16 лет тому назад наша мать. В нашем книжном магазине никаких перемен – не переставилось и не прибавилось ни одной книжной полки. Разве только хозяин Dr. Faust немного похудел и позеленел. Вывески во всем городе все те же. Заходим в один, другой знакомый магазин – хозяева все те же, мало что изменилось: у старухи Кунст умер муж, у Майи вырос зоб... Все узнают, все рады. Рады, конечно, не нам, а памяти своих лучших дней. И мы, конечно, рады не столько им, сколько нашим собственным чувствам. Но этого сгоряча они также не чувствуют, как и мы.

От первого дня остается удивительное впечатление, что Гейдельберг не изменил ни нам, ни себе, что он все тот же, все тот же тихий, идиллический город, прекрасным итальянским жестом блаженно брошенный у подножья своего замка в долине Неккара, чуждый политических неистовств и даже простых житейских треволнений наших дней. И в нем, конечно, все свершает свой путь, от рождения к смерти, но свершает его тихою поступью, в благообразной закономерности, среди все тех же виноградников, на тех же ежевоскресных прогулках в горы, все в той же атмосфере – единой гордости своим Schloss'ом[15*], своим университетом и двойной веры в науку «знаменитых» профессоров и честных бюргеров.

* * *

На следующий день картина, однако, меняется. Ясно, что за прежнюю гейдельбергскую жизнь мы приняли свое личное оживление воспоминанием о прежнем Гейдельберге.

На самом деле Гейдельберг переменился почти до неузнаваемости. Студентов нигде не видно. В традиционных студенческих ресторанах по стенам, правда, еще висят цветные корпорантские шапочки и выцветшие знамена, но это уже совершенно мертвые воспоминания, увядшие цветы в комнате старой девы, «головные уборы» на солдатских могилах. Конечно, в Гейдельберге есть обу-

чающиеся в университете молодые люди, но для населения они не студенты, не те баловни, которым все позволено, для которых все делается, на которых все радуется. Те *старые* корпоранты или не корпоранты, все равно, – все были *вполне очевидными* студентами; занимающиеся ныне науками молодые люди никому и нигде не видны, словно живут под шапками-невидимками. В устах гейдельбергских бюргеров и в особенности в устах рестораторов, книготорговцев, Dienstmann'ов[16*], слово «студент» относится только к прежнему студенту и звучит как вальс «Невозвратное время». Подрастающее поколение «студента» уже знать не будет, или разве только по смутным детским воспоминаниям о тех странных, театральных людях со шпагами и перьями, снимки с которых все еще висят в витринах фотографий и на стенах ресторанов и кафе.

Переменились и русские студенты. Их сейчас в Гейдельберге довольно много, но они не видны. Они не ходят толпами по «Плеку» или «Anlage», не спорят хором о социализации земли и пролетаризации крестьянства, нисколько не напоминают монмартрских художников в широкополых шляпах и черных креповых бантах, вместо галстука; совсем не презирают изредка и теперь встречающихся на улицах корпорантов и может быть даже уже и не думают, что всякий корпорант противен и глупее своего бульдога. Эти классические русские студенты, изучавшие в большинстве случаев несуществующую науку социалистического миросозерцания, так же канули в вечность, как и их антиподы – ненавидевшие их корпоранты.

Впрочем, несмотря на столь сильно изменившиеся времена, одна встреча с прежнею русскою колонией у нас, все же, была.

Идя по набережной, мы уже издали заметили знакомую, тучную, оборванную и явно подвыпившую фигуру. Фигуре тоже явно что-то померещилось в нас... Она остановилась, развела удивленно обеими руками, в одной из которых висел засморканный табаком платок, что-то пожевала губами и вдруг широко улыбнувшись, радостно и умиленно воскликнула: «Aber das sind doch alte Herren»[17*]. В эту минуту мы с братом одновременно узнали в приветствовавшем нас человеке присяжного «Dienstmann'а» русской социалистической колонии. Взволнованный и вином и встречею с нами, он буйно отдался нескончаемым воспоминаниям.

Он помнил всех посетителей «русской читалки». Как о любовных проказах своей юности он вспоминал о тех записках, с которыми Herr N. его посылал на виллу Waldfrieden (немцы называли ее Villa «Wahnsinn»[18*]) в штаб-квартиру русского социализма, передать Frau Bernstein или Frau Tschutschenko (Жученко) о том, где и когда будет собрание комитета или лекция.

Однажды ему было дано секретное поручение, когда выступал в качестве лектора кто-то не имевший права въезда в Германию[19*]. «Das war für mich eine grosse Ehr, ich hob den Herrn auch kein Geld abgenomme»[20*] – вспоминал он уже в полном энтузиазме...

Долго живя в Германии, я не раз наблюдал, как «пагубно» влияет Россия на немецкую душу. Два очень хороших немца погибли на моих глазах, влюбившись в очень обыкновенных русских девиц. Один исключительно талантливый немец, попав в круг русской студенческой жизни, угодил вместо кафедры на тинистое дно очень второсортного журнализма. Погубила русская социалистическая читалка и своего «Dienstmann'a». Немецкому чистопородному социал-демократу отнюдь не зазорно быть «Dienstmann'ом». Но потершись среди русских социалистов, Genosse Sauerteig[21*] естественно запрезирал свое постыдное занятие – изо дня в день потеть под тяжелыми чемоданами толстых буржуев, – и бросил его. На скопленные деньги он купил лавочку, но лавочка, принося порядочный доход, привела его в столкновение с его социалистическими идеалами и довела до пьянства. В результате у него в голове все спуталось. Как немец и алкоголик он за Мюнхен и Гитлера, как бывший «Dienstmann» бывшей русской колонии – за Ленина и коммунизм. Вообще же он мало понятное и очень редкое в Гейдельберге явление «бывшего человека», пригодного разве только на то, чтобы в случае постановки Горьковского «Дна» поднять тяжелую кружку пива и патетически воскликнуть: «человек – это звучит гордо».

Очень изменилась жизнь студентов, не менее изменилась и жизнь профессоров. Во все профессорские дома вошла скучная, унылая, будничная нужда, знакомая нам «советизация» бытия.

Холодная передняя, холодный коридор. В холодной квартире две-три отапливаемые комнаты. Маленькая печка, сверлящая жаром в спину, но не согревающая ног. По ногам ходит стужа – дует от окон и из-под дверей. К обеду и ужину почти не приглашают. Приглашают или к чаю, или после ужина. Иногда в последнем случае добавляют «aber bitte nur halb angegessen»[22*], – это значит, или будет холодный рис с сиропом, или вынесут бутерброды на маргарине. Все это производит очень тягостное впечатление. Пожалуй, более тяжелое, чем в России. Во-первых: потому, что немцы этой своей нужды стыдятся и, несмотря на экономическое убожество своего «светского» бытия, пытаются сохранить традиционное приличие. Есть нечего, но посуды, которую и подать-то некому – бездна. Лица над чашками зелены, но воротники крахмальные. Комнаты так тщательно прибраны, что кажутся холоднее той температуры, что

показывает градусник. А, во-вторых, конечно и потому, что очень сера была та немецкая революция, которая породила чиновничье-служебный кризис немецкого профессора, в конце концов, все же верного сына той самой буржуазии, которой и сейчас живется неплохо, у которой даже и в Гейдельберге все еще есть и вино, и лакеи, и автомобили.

Благодаря такому положению вещей к чувству своей позорной бедности у немецкого профессора примешивается еще и чувство глубокой несправедливости.

Не все, конечно, думают, что «die russische Revolution war ein grosses Schicksal – die deutsche aber nur eine grosse Gemeinheit»[23*], как мне недавно сказал один старый приятель, но смутных чувств на эту тему в каждой немецкой душе сейчас кажется очень много.

Книг никто из профессоров уже давно, конечно, не покупает, продают свои книги почти все. Суммы, отпускаемой правительством на книги и семинары, не хватает даже на покупку чернил. О профессорском жалованье, до введения твердой марки, и говорить не приходится.

Катастрофически падавшие со дня на день бумажные деньги сокращали его, временами, больше, чем на половину. Целыми днями бегали беспомощные профессорские шляпы и зонтики по банкам и магазинам, чтобы хоть как-нибудь стабилизовать свою несчастную копейку, стесняясь своей вынужденной практичности и чувствуя себя чуть ли не спекулянтами. С болью в душе смотрел я на очень крупного ученого, старавшегося дать мне понять, что, если я все равно буду менять, то, может быть, продам их ему, потому что жене сейчас некогда закупать на полученные деньги продукты, а «надо учиться устраиваться, так как иначе», добавил он с грустною улыбкой, «на те 150000 марок в год, которые я все еще получаю со своего капитала, как получал и до войны, не проживешь».

* * *

Если верно, что история философии представляет собою историю культурного самосознания человечества, то падение значения Гейдельбергского университета для жизни города и всей страны должно быть прослежено не только на внешних, но и на очень глубоких внутренних симптомах.

Если история философии – культурное самосознание человечества, то тип, господствующий в каждую историческую эпоху философии, должен очевидно рассматриваться как выражение тех или иных культурных симпатий данной эпохи. До войны ведущею

силою Германии была наука, и более или менее во всех университетах Германии господствовала строгая научная философия. Сейчас обстоятельства изменились, и в Гейдельберге положение научной философии очень нелегко. На нее энергично восстает целый сонм очень разноценных, но симптоматически одинаково характерных сил. Громадным влиянием на слушателей пользуется сейчас очень интересный талант, очень новый в немецком университете человек и очень своеобразный оратор – Professor Gundolf. Автор не только лучшей, но в сущности первой настоящей книги о Гёте, ближайший друг Стефана Георге и фанатический защитник целостной личности, он ведет энергичную и сознательную борьбу против отвлеченного рационализма традиционной в Гейдельберге школьной философии. Наряду с ним большую аудиторию собирает профессор Ясперс. Как ординарный профессор философии он, ввиду законов коллегиальной этики, не ведет, конечно, личной войны против гейдельбергского трансцендентализма, но эту войну ведет за него его философия, базирующаяся на психологии и устремленная к своеобразной метафизике. Происходят, наконец, в философском факультете Гейдельберга еще и совсем другие вещи. Профессор Эренберг, написав книгу «Возврат еретика», начинающуюся со слов «дракон науки наконец-то повергнут и мы должны наступить ему на голову», соединяет звание профессора с должностью пастора и доклады о христианской логике с агитационными речами в рядах социал-демократической партии. И он не один, вокруг него целый круг, в распоряжении которого – свое издательство. И таких комбинаций сейчас в Германии очень и очень много. Академическая философия перед ними определенно отступает (отступает, конечно, не в научном, а в психологическом плане, не как истина, а как сила).

Благодаря случайному стечению обстоятельств этот характерный процесс оттеснения чистой науки от жизни нашел себе в Гейдельберге почти символическое выражение.

Тридцать лет ездил признанный вождь научной философии Генрих Риккерт в наемной карете в университет. Теперь у него не хватает средств, чтобы нанимать карету. Министерство денег на карету не дает. И вот Риккерт в университет больше не ездит. Он теперь читает у себя на дому.

Научная философия Риккерта не может оплатить кареты, а дармштадтская мудрость Кайзерлинга собирает в Берлине хвосты карет и автомобилей. Может быть, это объясняется тем, что научная философия весь мир, в конце концов, все же мнила содержанием опустошенного «я», а Кайзерлинг всегда считал, что кругосветное путешествие – кратчайший путь к самому себе.

* * *

Когда мы собирались уезжать из Гейдельберга, нам подали чудовищный счет. Все цены (это было до введения рентной марки) почти вдвое превышали фрейбургские. Когда я спросил «обера»[24*], что это значит, он сделал удивленное лицо и коротко ответил: «Ludwigshafen»[25*].

В дальнейшем разговоре выяснилось, что недостатка в спекулянтах в «старом Гейдельберге» нет; что ввиду близости с оккупированными областями[26*] Гейдельберг стал настоящим спекулянтским гнездом и все цены в нем регулируются «черною биржею». В то время как официально доллар стоил 12600000000, на «черной бирже» давали 4000000000 марок. Спекулируют и немцы и иностранцы, есть спекулянты и среди имматрикулированных[27*] студентов!

Словом, выяснилось, что Гейдельберг стал совсем другим, чем он нам сначала было показался.

По поводу письма Н.А. Бердяева

Решив предоставить для письма Н.А. Бердяева страницы своего журнала и внимание своей аудитории, редакция «Современных записок» высказала пожелание, чтобы вместе с письмом Н.А. Бердяева был бы напечатан и мой ответ на него.

Приступая к этому ответу, я нахожусь в тех же чувствах, в которые меня, вот уже 15 лет, неизменно погружает все, что выходит из-под пера Н.А. Бердяева.

Как во всех книгах и статьях Н.А. Бердяева, так и в его Письме в редакцию, в каком-то смысле все верно и в каком-то — все верное искажено. На дне духовного опыта и критического сознания Н.А. Бердяева, безусловно, лежит подлинная и весьма существенная для настоящего исторического момента истина, но в бурливом и порою «мутном» (выражение З.Н. Гиппиус) потоке его писаний лицо этой истины часто настолько смещается, растягивается и искажается, что иных, духовно не слишком близких Н.А. Бердяеву критиков, право, трудно винить в том, что они детонируют в восприятии образа его истины.

Отчасти эта двойственность объясняется, конечно, писательскою манерою Н.А Бердяева, тем фактом, что он свое сложное, во многом новое и духовно революционное мироощущение неизменно излагает в той стародавней, по его собственной терминологии реакционной, форме русской публицистической статьи, которой органически чужда объективность как научно-философского понятия, так и эстетически завершенного образа.

Но это, конечно, только отчасти. В недоразумении между Н.А. Бердяевым и многими из его критиков виноваты в конце концов, конечно, совершенно иные причины.

Один, глубоко чтущий и любящий Н.А. Бердяева «левый» человек, горячо защищая его от нападок своего лагеря, как-то при мне воскликнул: «Я очень люблю и ценю Николая Александровича, но ненавижу “бердяевщину”». Я думаю, что своеобразный защитник был прав, причем, говорю, конечно, не о распределении симпатий (это дело личное), а о теоретической необходимости отличать Бердяева от бердяевщины, которая не есть, конечно, случайное непонимание Н.А. Бердяева со стороны некоторых из его едино-

мышленников (недоразумение), а глубоко заложенная в самом Н.А. Бердяеве *необходимость* такого непонимания (тяготеющий над Бердяевым рок).

Что дело обстоит именно так, доказывает лучше всего тот факт, что «бердяевщина» не всегда остается атмосферой вокруг Бердяева, но превращается иногда во внутреннее измерение его собственного творчества. «Новое Средневековье» – очень хороший Бердяев; «Философия неравенства» – во многом весьма сомнительная «бердяевщина». Различать оба явления надо, но разделять нельзя; и Н.А. Бердяев напрасно сетует на русских критиков, что они главным образом избрали своим предметом «философию неравенства». «Философия неравенства» – главная ошибка «Нового Средневековья». А критиковать ведь и значит вскрывать ошибки. Иностранная мысль в этой тяжбе между Н.А. Бердяевым и его русскими критиками не указка. Для Кайзерлинга и других немецких рецензентов несправедливость бердяевских нападок на все освободительное движение в России очень, конечно, малосущественна: они в этом движении не участвовали, они им не освобождались. Думаю потому, что их справедливость к Бердяеву имеет свою обратную сторону: весьма равнодушное отношение к России.

Всем этим я отнюдь не отрицаю весьма правильного ощущения Н.А. Бердяева, что русская, так называемая «общественно-политическая» критика глубоко поражена направленчески изобличительным полемизмом. Думаю только, что духа этой критики в нападениях на Бердяева со стороны сотрудников «Современных записок» как раз не было. Это совсем, конечно, не значит, что между Н.А. Бердяевым и «Современными записками», поскольку они представляют собою некоторое единство духовных устремлений, нет никакого расхождения; расхождение, конечно, есть, и даже очень большое, затушевывать его и вредно, и бессмысленно; наоборот, его надо всеми силами всюду и на всем четко вскрывать, отчетливо формулировать, ибо мы призваны жить и действовать в эпоху больших линий и последних, рассекающих решений. Но расхождение (о котором речь еще впереди) – расхождением, а единение – единением.

На страницах «Современных записок» печатаются художественные произведения таких «правых» по духу беллетристов, как Бунин и Шмелёв, в них много пишут такой определенный представитель «религиозного сознания», как Гиппиус, и определенно православный демократ Демидов. В моих «Мыслях о России» «Современные записки» допускают к высказыванию совершенно невозможные в старом «левом» журнале положения, по своему духу иногда весьма

близкие Н.А. Бердяеву. Социализм «Современных записок» лишен всякой утопической ноты, всякой позитивистической заносчивости, и никогда ни у кого из сотрудников не звучит той лже- или анти-религией, за которую его старается выдать Н.А. Бердяев. И все это, конечно, не случайное качание в стоячих водах беспринципности, а сознательный поворот руля, который определенно требуется течением времени, и который характерен не только для «Современных записок», но и для очень многих очагов эмигрантской культуры, которые очевидно зацветают какою-то новою жизнью.

«Даваемые демократией и социализмом ответы сами по себе далеко не исчерпывают запросов человеческого духа. Они разочаровывают и не могут не разочаровывать тех, кто неосновательно ожидает найти в них решение последних или хотя бы предпоследних вопросов о человеке и человеческой истории».

«Нужно ли доказывать? На религиозном *сознании* и только на нем построится будущая общественная идеология».

«И я утверждаю, что революционная демократия только потому не спасла своей политической святыни, Учредительного собрания, что для нее ничего не было святее политики, что она Самого Бога была склонна мыслить бессмертным председателем трансланетарного парламента и революционные громы 17-го года восторженно, но и наивно приняла за его звонок, открывающий исторические прения по вопросу республиканского устроения России».

Откуда все эти цитаты? Из Бердяева? – Нет. Все они из статей тех критиков Н.А. Бердяева (М. Вишняка, З. Гиппиус, Ф. Степуна), которым он почему-то считает нужным разъяснять такие ясные для них вещи, как то, что антирелигиозная политика – ложь, что всякое политиканство, утверждающее абсолютное и верховное значение политики в жизни – обман, что в русском освободительном движении велась подчас острая и в корне не правая борьба против величайших явлений русской национальной культуры вплоть до Достоевского.

Во всем этом, как и во многом другом, у «Современных записок» с Н.А. Бердяевым нет спора.

Но если порою налицо близость, то где же расхождение, звучащее такою острою непримиримостью?

От выяснения этого вопроса зависит очень многое. Заключается оно по моему глубокому убеждению только в одном, на первый взгляд как будто бы даже и не очень существенном, на самом же деле решающем пункте, в том характерном для Н.А. Бердяева *аполитизме*, который совсем не есть простое и безвредное отсутствие лично у Н.А. Бердяева интереса к политике, но страстная и агрессивная

борьба этого влиятельного мыслителя против всякой политики как против какого-то губительного «*мракобесия*». Аполитизм этот представляется мне в настоящее время, да еще у русского религиозного философа-общественника, явлением не только вредным, но и внутренне ложным, причем не для политики только, а прежде всего для самой метафизики. Вредным, во-первых, потому, что мешает Н.А. Бердяеву *точно* сформулировать, или если и не сформулировать, то описать свой идеал нового Средневековья; во-вторых, потому, что мешает ему *действенно* защищать свой идеал; внутренне же ложен на том основании, что он, аполитизм, почти никогда не бывает действительно чистым, беспримесным аполитизмом, а обыкновенно прикрывает собою те или иные политические пристрастия, причем по целому ряду причин чаще правые, чем левые.

* * *

Большинство так называемых «левых» считают Н.А. Бердяева определенным политическим реакционером. Определение это уже по одному тому не может быть верным, что вся духовная устремленность Н.А. Бердяева существенно *внеполитична* и в своей внеполитичности революционна. Органический порок политической реакционности – *близорукость.* Органический порок всех Бердяевских писаний и всего его миросозерцания – дальнозоркость. Он не держится ни за какие социальные, экономические или политические привилегии своего класса и даже своего исторического дня. Он весь в далях прошлого и будущего. Весь недостаток его миросозерцания в том, что *вечность*, которою он живет, имеет у него только *два измерения*: прошлое и будущее, но не имеет третьего измерения – измерения *настоящего.* Если Н.А. Бердяев вообще вреден делу демократии, то не потому, что он *правый*, а потому, что он не *сегодняшний.*

Для него аксиома, что социальный вес трудящихся народных масс безмерно увеличится и что «нет возврата к сословно-дворянскому или классово-буржуазному строю». Признание это не только не звучит у него злобой, но не звучит даже и особою горечью. Я знаю много «правых» людей, которых полное отсутствие в мироощущении Н.А. Бердяева не только политического, но культурного и бытового легитимизма решительно злит. Он для них не правый, а никакой – *безбытный*, *фантазирующий интеллигент.*

Да и на самом деле, что же в сущности, реакционного в заманчивой картине того «Нового Средневековья», которая предносится Н.А. Бердяеву? «Новое Средневековье будет в высшей степени народно... в судьбах государства будут играть большую роль трудящи-

еся массы, народные слои.., в России господствующую роль будет играть крестьянство; ...массы эти сами будут стремиться к профессиональному, корпоративному представительству и самоуправлению, к "советскому принципу", в истинном, реальном смысле этого слова... возможно, что единство общества и государства выльется в формы монархические, но *принудить* народ к монархии нельзя... монархия и для монархиста не есть *конкретная* задача... будущие общества будут, конечно, трудовыми обществами... праздность привилегированного слоя новой истории прекратится... аристократия сохранится навеки, но будет скорее психической, чем социологической категорией... будет поставлена проблема о религиозном освящении труда... выработается особое монашество в миру... центр тяжести будет перенесен со средств жизни на цели жизни... большую роль будет играть женщина... женщины предназначены быть женами-мироносицами... это будет связано с кризисом стихии рода и родовой семьи... христианство не может осуществить своих упований в той рождающей стихии, которая обращена к дурной бесконечности сменяющихся поколений».

Можно ли на основании этого предносящегося Н.А. Бердяеву идеала «Нового Средневековья» сказать, что Бердяев «правый»? Ясно, что нет. Конечно, его «Новое Средневековье» может легко стать великим соблазном для всяческих реакционных настроений, но само по себе оно уже по одному тому скорее революционно, чем реакционно, что отрицает ту стихию рода и ту смену поколений, которые являются оплотом всякого консерватизма и всякой реакции. Нет, сам Н.А. Бердяев, действительно, ни «левый» ни «правый», он никакой, но никакой не только потому, что он выше всех политических различий, но и потому, что все как-никак вводимые им политические понятия страдают безнадежною приблизительностью и неточностью. Возьмем для примера хотя бы его положение, что будущая, преимущественно крестьянская Россия будет строиться по принципу профессионального представительства на основе «идеальных советов». Допустим, что это положение истинно. Но разве оно в той форме, в которой его высказывает Н.А. Бердяев, что-либо говорит? Думаю, что нет. О «профессиональном представительстве» и «идеальных советах» говорят нынче очень много и очень разные люди. И большевиствующие левые с.-р., и отрицающие демократию народолюбцы (наши евразийцы и немецкие расисты), и многие представители социалистической демократии. А потому сказать в общих чертах, что профессионально-корпоративное представительство лучше партийно-парламентского, значит вообще ничего еще не сказать. Формула «идеальных советов»

требует уточнения, причем она требует его как всякая общественно-политическая формула не столько в направлении более конкретного, более расчлененного раскрытия, что всегда ведет только к пустому политическому прожектерству, сколько в направлении указания пути, по которому надо идти к ее реализации. *Путь к идее всегда есть существеннейшая часть ее самой*: *и пройденный до конца – он всегда остается в ней*, *определяет ее*.

Если это верно по отношению ко всем идеям, то это особенно верно по отношению к идеям общественно-политическим. Их уточнение немыслимо без указания того пути, по которому необходимо идти к их реализации. Путей же к политическому устроению России, хотя бы и на основании доведенного до совершенства «советского принципа», в последнем счете есть только три: или путь сотрудничества с большевиками, или путь диктаторского преобразования, или путь демократический. Иного пути: ни «левого», ни «правого», ни «среднего» – нет.

Каким же из трех путей предлагает идти Н.А. Бердяев?

Ответа на этот вопрос Бердяев не дает, он вообще его не ставит, считая, что подлинная духовная жизнь одинаково чужда всем политическим направлениям, одинаково враждебна как левому, так и правому «мракобесию».

Такой аполитизм гораздо больше, чем аполитизм, ибо он не только отсутствие интереса к политическим путям осуществления сверхполитического идеала «Нового Средневековья»; но *и отказ от уточнения самого идеала*, *который существенно определяется ведущими к нему путями*.

Не в том грех Н.А. Бердяева, что он не дает никаких конкретных политических формул, а в том, что, презирая все эти формулы, он не выходит из приблизительности и в отношении своего метафизического идеала «Нового Средневековья».

* * *

Но грех бердяевского аполитизма не только в том, что он мешает ему уточнить свой идеал новой духовной жизни, но мешает также и всякой действенной борьбе за него.

Всецело разделяя борьбу Н.А. Бердяева против *политиканства* старорежимных «правых» и старорежимных «левых», всецело присоединяясь к его положению, что оба явления одинаково основаны на отсутствии правильного ощущения иерархии ценностей, которая не может мыслиться увенчанной политикой как таковой, мы все же думаем, что стремление уйти от *самодовлеющей* политики,

политиканства, не должно превращаться в отрицание всякой политики, т.е. в отрицание политики *как существенной территории*, на которой происходит сейчас борьба добра и зла.

Надо, конечно, стоять, как это утверждает Н.А. Бердяев, над противоположностью «левых» и «правых», ибо всякая существенная и глубокая работа в любой сфере творчества и культуры неизбежно предполагает стояние *над* этой сферой; только потому Платон, Николай Кузанский, Лейбниц и Гегель – величайшие философы мира, что их философствование возвышается над сферою философии, и потому только Данте, Гёте, Толстой и Достоевский величайшие художники, что их искусство укоренено в сверхискусстве.

И совершенно так же, как обстоит дело в сфере философии и искусства, оно обстоит и во всех остальных сферах. Все величайшее всюду и везде совершается на путях жертвенного самозабвения, а не на путях корыстного самоутверждения.

«Jedes wahre Drinnen ist mit Notwendigkeit ein Darüber»[1*], – так прекрасно формулировал недавно эту мысль один из немецких гегельянцев. Но если, таким образом, неизбежно не только всякому человеку, но даже и профессиональному политику стать *над* «элементарным противопоставлением» «левых» и «правых» и наоборот, то никому нельзя стоять, как предлагает Н.А. Бердяев, «вне *его*», и в особенности нельзя в наши дни, да еще по отношению к России, в которой как раз на *политической территории* происходит сейчас, как сильнее и острее всех нас чувствует, быть может, Н.А. Бердяев, решающая борьба из-за *последних духовных ценностей*.

Конечно, дело не в том, чтобы защищать левые или правые позиции как таковые, монархию или республику, дворянство или крестьянство, право на месть доживающих отцов и надежды на счастье грядущих поколений, но в том, чтобы с наиболее политически укрепленных позиций защищать Россию: – правду ее духовной жизни, ее внутреннюю свободу, ее подлинное лицо.

Ни минуты не оспариваю, что не все должны участвовать в этой борьбе в качестве активных политических борцов. Согласен, – бесконечно важно, чтобы во время боя в церквах и сердцах служились молебны о ниспослании победы. Но кому победы? Вот тут-то и начинается наше расхождение с Н.А. Бердяевым; нам ясно, что он ошибается, когда утверждает, что все неправы: и «левые», и «правые», и «средние», что он неправ не только за себя, когда отказывается вступить на политическую территорию и *выбрать* между борющимися, но отрицает и всех вступивших и выбравших. *Аполитизм возможен и даже прав, когда политика меонична*. Но когда под ее знаком и водительством решаются, как это имеет место в

России, вопросы последнего религиозного веса и значения, то воздержание от выбора и создания своего собственного политического стана явно превращается из обыкновенного, безвредного аполитизма в нечто гораздо большее, *в отказ от действенной защиты своих духовных*, *метафизических позиций*.

Нападая, и не без основания, на «левое» и «правое» эмигрантское политиканство, Н.А. Бердяев пишет, что внутри России лучше, что «там, в трагическом и страдальческом опыте переживания последнего и страшного насилия жизненно вынашивается правда свободы духа, и она не ставится в *обязательную связь* с политическими формулами».

Вспоминая свою жизнь вместе с Н.А. Бердяевым в советской Москве до 1923 г., не могу не согласиться с ним, что там все мы действительно были до конца свободны от всякого политиканства, что там не существовало разницы между С.Д., Н.С., К.Д. и октябристами, но не могу все же забыть и того, что одна, но зато бесконечно крепкая и безоговорочно-обязательная связь между «правдою *свободы духа*» и «*политическою формою*» там все же была. Принадлежность к *коммунистической партии* механически лишала человека всякой возможности общения с членами междупартийного интеллигентского «ордена» духовной свободы, – по прекрасному выражению И.И. Бунакова. И если Н.А. Бердяев может сейчас, никого не боясь, утверждать, что хотя коммунизм и гораздо хуже гуманистической демократии, все же в метафизическом порядке лучше, что выбор наконец произошел и что у власти не демократы, а коммунисты, то он может это как-никак только потому, что всем своим пребыванием в России доказал и всею своею эмигрантскою деятельностью в конце концов и дальше доказывает, что его принципиальный аполитизм, отрицающий «правое» и «левое» мракобесие, все же не представляет собою средства для приведения к одному знаменателю всех без различия, вплоть до коммунистов включительно, что и для него тем самым, вопреки его словам, существенна и обязательна некоторая, хотя бы и минимальная связь между правдой духовной свободы и политической формой.

Не будь этого существеннейшего обстоятельства – мысль Бердяева, что хорошо, что выбор наконец произошел в пользу большевицкого зла, приобрела бы весьма странный смысл, или вернее – страшную двусмысленность, ибо ясно, что *право на религиозное осмысливание зла может обретаться исключительно на путях всемерной борьбы против него*, *а не на путях какого бы то ни было*, *хотя бы даже и частичного*, *потакания и попустительства*. Потому, если Н.А. Бердяев действительно думает, что коммунизм

гораздо хуже гуманистической демократии, то он, по-моему, нравственно обязан в борьбе между этими двумя силами стоять на стороне последней. Ведь нельзя же в самом деле в борьбе между врачом и смертью быть со смертью против врача на том основании, что смерть онтологичнее, глубже медицины, что смерть священна, а наука только гуманна. Не ясно ли, что ощущать правду и смысл победы смерти над врачом имеет право лишь тот, кто до конца боролся всеми доступными ему средствами за сохранение жизни ближнего. Отчетливое признание этой присущей нравственному сознанию антиномии совершенно неизбежно, чтобы от ощущения сакральности смерти и профанности науки не дойти до предпочтения палача врачу и от ощущения метафизичности коммунизма и меоничности всякой политики – до предпочтения коммунистической «сатанократии» всякому другому гуманистическому строю.

Так сама метафизическая позиция Н.А. Бердяева, его вера в религиозную природу зла, его убеждение, что большевицкий строй – «сатанократия», повелительно требует от него решительной поддержки всякой борьбы против коммунизма, а в том числе и политической.

Согласен, что борьба эта ведется не на достаточной глубине, что метафизическому злу большевизма нужно противопоставлять метафизическое же реальное добро, что политическую борьбу против большевиков необходимо наполнить религиозным содержанием, что ни «левым», ни «правым» политиканством большевиков не сбросишь. Все это во вторую очередь, безусловно, верно. Но перед тем, как начать наполнять борьбу новым содержанием, надо признать правду самой политической борьбы. Ибо когда на политической территории решаются вопросы духа и веры, то совершенно невозможно отдавать свои силы не этой борьбе, а патетическому отрицанию и «правого», и «левого» «мракобесия».

Как ни печально явление политика, утверждающего абсолютное значение своей сферы, отрицающего авторитет высших ценностей, оно все же понятно. Говорят же, что плох солдат, не мечтающий стать генералом. Но если в прошлом и объясним психологически враждебный религиозной жизни политик, то в наши дни необъясним принципиально враждебный всякой политике религиозный мыслитель, ибо наряду с наукой, искусством, нравственностью и политика представляет собою поле борьбы религиозных и антирелигиозных энергий. И она – солдат, который не должен мечтать о ‘генеральстве, но о котором должен мечтать генерал, желающий защищать свое правое дело.

* * *

До сих пор я доказывал, что несостоятельность бердяевского аполитизма заключается только в том, что, отрицая всякую внутреннюю правду за современною политической жизнью, он лишает свою метафизическую позицию *точности* и ее защиту – *действительности*. Но, быть может, более правы те, которые склонны видеть в аполитизме Н.А. Бердяева не индифферентный к «левым» и «правым» аполитизм, а характерную форму защиты «правых» позиций. В пользу последнего мнения говорит прежде всего очень большая трудность поверить в действительный, беспримесный аполитизм мыслителя, внутренне говорящего вопросами общественной и политической жизни, ученика Маркса, Соловьёва и Ж. де Местра. Сам Н.А. Бердяев, правда, говорит, что он такой же ни «левый», ни «правый», как Ницше и Вл. Соловьёв, но верно ли, что оба эти мыслителя были аполитичны? Думаю, что нет, думаю, что Ницше в последнем счете был таким же правым, как Соловьёв – левым.

Ницше (говорю о писателе-идеологе, не о немом страдальце) – артист, эстет, язычник; его самая значительная книга – «Воля к власти»; самая большая мысль – «сверхчеловек», самые страстные чувства – восторг о самодовлеющей замкнутой личности и презрение к массам. Его неправда и его правизна в том, что он может оставаться прав лишь до тех пор, пока он трагичен, одинок и непонятен. Всякая попытка популяризации – его уничтожает. Ницше, разгаданный Шпенглером и превращенный в настольную книгу для Стиннесов и «расистов», утверждающих, что Германия не победила потому, что она изменила Вотану в пользу Христа, – ужасен своею черною реакционностью.

Совсем иное Вл. Соловьёв: – поэт, общественник и христианин. Не «Воля к власти», а «Оправдание добра» – его самая большая мысль и забота. Аристократизм одинокой личности никогда не был его кумиром и ближних он никогда не ощущал «массой». Его правда и его «левизна» в том, что он не для немногих, а для всех, что упрощать его миросозерцание совсем не значит его искажать, что никакими усилиями из его писаний не сделать настольной книги не только для Маркова II, но и для Струве.

Эту глубокую внутреннюю «левизну» Вл. Соловьёва сам Н.А. Бердяев прекрасно понимал, когда совсем в духе Соловьёва писал, что «религиозное начало личной свободы и личной любви должно быть соединено с правдою социализма», в котором есть объективная справедливость, отблеск вечной правды, обязательной для каждого существа.

Эти «признания», о которых Н.А. Бердяеву напомнил в своей статье М.В. Вишняк, бесконечно далеки от тех гневных, несправедливых проклятий по адресу демократов и социалистов, от тех *заносчивых* ощущений личности, аристократизма и белой кости, которыми пламенеет «философия неравенства».

Сравнивая Бердяева 1906 года с Бердяевым 1923 года, нельзя не чувствовать, что в некоторых отношениях он определенно эволюционировал от Соловьёва к Ницше, сдвинулся слева направо, и что его аполитизм не так аполитичен, как это ему самому кажется.

Да и трудно человеку, воспитанному в традициях русской общественной мысли, искренне верить в возможность беспримесного аполитизма, слишком уж долго и тесно соседствовал наш отечественный аполитизм с весьма правой политикой.

Но и кроме того, – выдвинул ли Н.А. Бердяев какие-либо новые и основательные доводы в пользу того, что его прежняя (соловьёвская) точка зрения на социализм как на отблеск вечной правды и не верна, и вредна? Обосновал ли хотя как-нибудь свое новое положение, что все демократы, социалисты и интернационалисты были всегда и повсюду убийцами, и что между ними и большевиками действительно есть прямая связь зависимости и ответственности? Ничего подобного он даже и не пытался сделать. Его гневные нападки на всех освободителей России явно продиктованы не каким-либо новым постижением, а тем, что З. Гиппиус назвала «соблазном о свободе». «Соблазниться о чем-нибудь на религиозном языке значит ослепнуть, заворожиться так, чтобы уже во всем и везде видеть только предмет соблазна».

Увидав, и вполне, конечно, правильно, в большевицком разгроме России предательство свободы, Н.А. Бердяев всюду и везде видит то же самое: в демократах, либералах, социалистах, толстовцах и т.д. Он уже не отличает ни ступеней, ни оттенков, ни направлений. Он все берет в пределе, в крайней точке, тем же самым большевицким жестом, который смутил его соблазниться о свободе.

Стилистически – «философия неравенства» вполне определенный большевицкий плакат. Та же выразительная упрощенность всех очертаний; так же запальчив темперамент; тот же огромный скачок (у большевиков от царя до меньшевика, у Н.А. Бердяева от большевика до толстовца); то же полное отсутствие вдумчивости, задумчивости, тишины, выверенности суждений, внимательности и справедливости. Больно, непосредственно больно и страшно читать, как Н.А. Бердяев разделывается с русским освободительным движением, в котором, конечно, тоже были и громадный идеализм, и настоящая жертвенность и свои мученики: часто люди, антирели-

гиозные, которые конечно же шли на свою все-таки тяжелую жизнь не ради «зависти», и не ради «корысти» и «ненависти к духовной свободе», как это изображает Н.А. Бердяев.

Нет, конечно же, Н.А. Бердяев действительно соблазнился о свободе, но это ни в какой мере и степени не значит, чтобы он не чувствовал ее. Оба явления не только не исключают друг друга, но, наоборот, тесно связаны между собою. Потому Н.А. Бердяев и соблазнился «о свободе», что он глубоко, онтологически свободолюбив. Не будь ему свобода дороже всего в мире, большевицкое предательство ее не повергло бы его в то состояние отчаяния, гнева и скорби, в котором он ничего не чувствует, кроме всюду и везде свершающегося оплевания и распинания свободы.

Конечно, Н.А. Бердяев испугался не свободы, а за свободу, но испугавшись за нее, он потерял голову и начал не широкое наступление на предателей свободы, а поспешное очищение всех плацдармов предварительной борьбы против них: политики, социализма, демократии, науки, гуманизма.

В этом преждевременном отступлении Н.А. Бердяева к последним религиозным позициям и заключается глубокая правда выдвинутого против него обвинения в соблазне «о свободе», против которого ему не удалось сказать в своем письме ничего существенного и убедительного.

* * *

То, что Н.А. Бердяев «соблазнился о свободе», не может быть, по-моему, никаким образом поставлено в вину его христианской и религиозно-философской позиции. Наоборот, как раз бердяевская позиция представляется мне особенно сильной и пригодной для защиты не только небесной свободы, но и всех земных свобод.

Как Достоевского, так и Н.А. Бердяева мучает не столько теология, сколько антропология. Он все время в сущности решает не загадку о Боге, а загадку о человеке; тема же о человеке для Бердяева прежде всего тема о религиозной свободе человека, о свободе человеческого творчества, о свободной любви человека к Богу. Религиозный антропологизм Н.А. Бердяева доходит до прозрения трагических страстей в недрах Божественной жизни, до утверждения отношения Бога и человека как драмы свободной любви. Для своеобразной гностики Н.А. Бердяева характерно ожидание, что в ответ на Божие откровение человеку в истории должно состояться встречное откровение человека Богу. В центре религиозного миросозерцания Н.А. Бердяева стоит, таким образом, человек-тво-

рец, от свободного, религиозного подвига которого зависят религиозные судьбы мира.

Не знаю, может быть, я ошибаюсь, но мне в самом тембре религиозного миросозерцания Н.А. Бердяева определенно слышатся не только поэзия трубадуров, не только звон рыцарских доспехов и тишина монашеских молитв, но и гораздо более поздние звуки какого-то уже возрожденского пафоса о религиозной свободе творчества, хотя бы и вопреки средневеково-церковному легитимизму.

Всякий легитимизм вообще глубоко чужд Н.А. Бердяеву, и культурный, даже и бытовой. В православии Бердяева совсем не чувствуется исторически крепкой, бытовой угнезденности старых славянофилов. Несмотря на всю свою страстность, религиозность Н.А. Бердяева лишена всякой чувствительности: в ней нет чувства земли, плотяной теплыни. Для нее не важно, что Пасха всегда бывает весной, когда распускаются «клейкие листочки». Православного человека бердяевской складки почти невозможно представить себе с лошадью в поводу по весне на выгоне, во время молебствия.

Казалось бы, от всех этих чувств: от чувства личности, от чувства творчества, от чувства безбытной, надземной свободы прямой путь к глубокому, внутреннему приятию всей новой истории как эпохи встречного откровения человека Богу. Ведь вся проблема новой истории, проблема гуманизма, есть, конечно же, прежде всего проблема свободы личности и свободы творчества. Теология – тема Средневековья, антропология же, та религиозная антропология, которая определяет собою всю концепцию Н.А. Бердяева, есть, конечно же, величайшая тема отрицаемого Бердяевым гуманизма. Возрождение поставило проблему свободы науки и свободы искусства; Реформация – свободы религиозной совести; Английская революция связала эти проблемы с правами человека и гражданина; права человека и гражданина – основной догмат политической демократии; демократия есть, таким образом, по своей религиозной первосущности исповедание свободы личности и свободы творчества.

Утверждение Н.А. Бердяева, что это не так, что «не в демократии, а в христианстве открылось абсолютное значение человеческого лица» – верно, но как возражение совершенно несостоятельно. Нельзя христианство противопоставлять демократии. Христианство – вечная «в небесах заданная» человечеству тема. Демократия же одна из попыток ее разрешения на земле. И демократия как исповедание лица противоположна, конечно, не христианству, а всего только средневековой теократии (в смысле церковно-государственного устроения человечества). Оттого, что теократия не устроила на

земле свободного человеческого лица, оттого, что она слишком односторонне жила теологией и была недостаточно взволнована бердяевской темой религиозного антропологизма, оттого она и должна была уступить место гуманизму и демократии.

* * *

Царская Россия пала в конце концов по той же причине, по которой пала средневековая теократия: оказалась не в силах построить русскую жизнь на основе той самой христианской свободы лица, которую защищает Н.А. Бердяев. Борясь против монархии, русское освободительное движение, как бы ни были в психологическом порядке безрелигиозны его отдельные представители, защищало все же глубоко религиозную тему свободы личности и свободы творчества. Эта борьба русской демократии не кончена, а, быть может, только еще начинается. Правда грядущего строительства России не в забвении темы освободительного движения, а в ее преображении. Отсутствие в русской революционной демократии национального эроса и религиозного чувства привело к большевикам. Большевики должны привести русскую демократию к национальному религиозному углублению своего сознания. Если грех безрелигиозности, а отчасти и национальности демократии в прошлом и понятен, и простителен на том основании, что эти верховные ценности были как бы узурпированы самодержавной реакцией, то теперь, когда на них не лежит ничьей властной и тяжелой руки, он уже не может быть ни оправдан, ни прощен. Тема свободы России, главная тема русской демократии, должна сейчас защищаться на новой высоте, но защищаться она все же должна.

Защищать демократию в России совсем не значит защищать партийное крошение национальной жизни, продажные газеты и продажных депутатов, а нечто совершенно другое. Это значит, во-первых: — защищать свободолюбие и жертвенность русской интеллигенции, ее непримиримость с социальным злом, ее духовную взволнованность, ее отрицание мещанской жизни, ее «больную совесть», ее совершенно особенную и единственную в Европе духовную структуру. Сейчас, когда в моде оплевывание и даже самооплевывание интеллигенции, необходимо как можно чаще напоминать, что это все же крепкая «орденская» организация с законченным миросозерцанием, с определенным морально-бытовым укладом жизни, располагавшая очень большой силой и игравшая в России очень большую роль.

Во-вторых, защищать демократию значит защищать «народного» русского человека — по выражению П.П. Муратова, веру в его

творческую силу, убеждение, что важно не только, чтобы он был сверху устроен на Руси, но чтобы он снизу устраивал Россию.

И, в-третьих, это значит испытывать жажду практического устроения России, тоску по хозяйственной работе, тяготение к политическому творчеству и определенный вкус к нему. Быть демократом в этом смысле значит верить, что Бог, «русский Бог», не может заниматься исключительно вопросами богословия, метафизики и философии истории, а должен сейчас оттачивать топор, собираясь строить разрушенную Россию.

Вся моя направленная против Н.А. Бердяева полемика и была, в конце концов, всего только защитою распорядительного, хозяйственного, божьего топора против его слишком катакомбных, сплющенных Достоевским и не помнящих вчерашнего дня конструкций и настроений.

Об общественно-политических путях «Пути»

Скоро уже год как в Париже под редакцией Н.А. Бердяева выходит журнал «Путь», «орган русской религиозной мысли». В эмигрантской прессе о нем писали сравнительно мало и как-то недостаточно существенно и внимательно; а между тем существенность «Пути» заслуживает самого внимательного к себе отношения.

«Путь» – дело не новое: оно началось еще в Москве в 1911–1912 гг., началось не в форме журнала, но в форме одноименного издательства, сумевшего за сравнительно короткое время своего существования сделать очень много по распространению и пропаганде русской религиозной мысли XIX века. Были переизданы произведения Одоевского, Киреевского, Чаадаева, выпущены книги Булгакова, Бердяева, кн. Е. Трубецкого, Эрна и др.; сборники, посвященные памяти Толстого и Соловьёва; монографии о Хомякове, Сковороде, Козлове и т.д. и т.д.[1*]

Круг, духовно близкий издательству «Путь», никогда не был большим, но всегда был кругом внутренне сплоченным и духовно ревностным. Его основным ядром были столичные члены Религиозно-философского Общества имени Владимира Соловьёва и их провинциальные друзья, широкие круги либеральной и социалистической интеллигенции относились к ним весьма пренебрежительно, иногда снисходительно. Читая в те поры много публичных лекций (между прочим, о Владимире Соловьёве) по Поволжью, в Смоленске, в Воронеже, Николаеве, Казани и др. городах, я постоянно наталкивался на эту беспредметную, но острую распрю. Особенно четко дело обстояло, помнится, в Нижнем Новгороде, где соловьёвцы во главе с писателем Волжским-Глинкой представлялись местным социал-демократам, горьковцам, и народникам, свято хранившим заветы Владимира Короленко, какими-то злостно-темными реакционерами, причем еще и не вполне нормальными, в доказательство чего всегда ссылались на «пророчицу» А.Н. Шмидт.

Сейчас времена во всех смыслах круто изменились, но отношение между русской религиозно-философской мыслью и так называемой «левой» общественностью, к сожалению, все еще далеко не то, которого во имя сущностного взаимоотношения идей постоянно

и неустанно требовал Владимир Соловьёв. И сейчас в этих вопросах царит какой-то глухой провинциализм: еще недавно я слышал от одного очень крупного и чуткого общественного деятеля левой формации, что статья З.Н. Гиппиус («Современные записки», 28), направленная против книги И.А. Ильина «О сопротивлении злу силой», в сущности явление совершенно того же порядка, что и сама эта книга: «тоже религия, значит, тоже реакция». Нельзя отрицать, что мнение это, в корне не верное, имеет все же свои глубокие исторические корни в том синодально-реакционном цезарепапизме, который господствовал в России последнее двухсотлетие и который несет, конечно, величайшую долю ответственности за взращение свободолюбивой Россией типа революционера-безбожника.

Революция давно уже слила оба отрицательных типа предреволюционной России – тип пресмыкающегося церковнослужителя и наглого свободолюбца в едином образе чекиста – живоцерковника. Этому страшному синтезу революционной лжи должен быть противопоставлен живой синтез пореволюционной правды: синтез веры и свободы. «Путь» этого синтеза еще не дает, но он совершает для этого синтеза большую подготовительную работу.

Н.А. Бердяеву, редактору и наиболее активному сотруднику «Пути», не в пример Вл. Соловьёву, глубоко чужда идея синтеза. Дух его философствования гораздо ближе духу Гераклита, чем духу Гегеля. Мышление Бердяева антитетично, но не синтетично; ему органически претит всякое *диалектическое облагополучивание* трагической сущности мира. В этом враждебном всякой диалектике динамизме бердяевской мысли кроется ключ к пониманию его писаний.

Ряд бердяевских книг – сложная система «сдвигов». В каждом периоде своего творчества Бердяев иначе повернут к миру. Эти повороты не произвольны и не субъективны; в той или иной степени они всегда зависят от вращения того духовного мира, в котором вращается Н.А. Бердяев. Причем вращение бердяевской мысли никогда не попутно, а всегда встречно вращению окружающего его мира. Дарование Бердяева скорее полемично, чем декларативно. Он гораздо сильнее там, где отталкивается от лжи, чем там, где влечется к истине. С этим свойством Бердяева связана его большая чуткость к лжеуклонам жизни. В дни революции Бердяев жил исключительно отталкиванием от революции. Падение революционной стихии до уровня большевистского коммунизма отразилось в его книгах ненавистью не только ко всей русской интеллигенции в целом, но и ко всей гуманистической эпохе новой истории. Сейчас настроение Бердяева изменилось. Все напечатанное им в четырех номерах

«Пути» исполнено радикально иных настроений, чем «Философия неравенства». Пафос бердяевских писаний сейчас не в борьбе с революционной интеллигенцией, а в борьбе с монархической реакцией. Большевистское гонение на Церковь волнует Бердяева сейчас гораздо меньше, чем правомонархические попытки «приспособления церкви» к интересам и нуждам реставрации. С большой зоркостью борется он против всех идеологических и практических попыток восстановления дореволюционного отношения церкви и государства. Русский зарубежный монархизм представляется ему самым опасным для судеб православия общественно-политическим течением. Его «ужасает» нечувствительность монархических кругов «к историческому часу, к движению истории». Легитимная монархическая идея не имеет, по его мнению, в данный момент почвы в русском народе и всякие попытки ее навязывания «пахнут насилием и кровью», «претят христианским чувствам». Отповедь, данная Н.А. Бердяевым из глубины этих чувств И.А. Ильину (по поводу его увлечения «православным мечом»), превосходна и по своей личной страстности, и по своей объективной встревоженности, и по своей предметной существенности. Во всей, – не новой, но с новою силою подчеркнутой историко-философской позиции Бердяева очень сильно звучит сейчас окончательный разрыв с «условно-символическим христианским государством» и убедительный, горячий призыв к созиданию «реального христианского общества». Для него прежде всего важно «пробуждение *творческой активности* самого *христианского народа*» и вопрос о «православных рабочих союзах» ему кажется «важнее вопроса о монархии и республике». Мы горячо приветствуем этот уклон к народному и творческому пониманию христианства, так как считаем вопрос о возможности народного христианского творчества основным вопросом современной культуры. В этом смысле нам представляется заслуживающей особого внимания очень интересная статья Бердяева о двух путях христианства. Не отрицая ни смирения, ни аскетики, ни монашества, Бердяев страстно борется в ней против снижения этих высших путей христианской жизни до ходячих штампов «смиренных мыслей», «профессионалов религии» и до апологетики бесхитростной – бабьей веры. Много дороже этих форм смирения представляются ему, например, искания и тревога религиозных мыслителей и христианских поэтов.

Пробуждение этого духа тревоги характерно не только для русской мысли; его веяние чувствуется сейчас и на Западе. Не только богословы, но и философы, но и ученые начинают остро чувствовать творческую немощь современного христианства и

распад антирелигиозной культуры современности. Идея интегральной религиозности, «интегрального христианства», с такою силою провозглашенная сто лет тому назад немецкими романтиками, приобретает в наши дни новую силу (об этом на страницах «Пути» повествуют В. Зеньковский – «Автономия и теономия» – и С.Л. Франк – «Религия и наука в современном научном сознании»). Но провозгласив эту идею, немецкая мысль не нашла, да и не могла найти никаких путей к ее действительному осуществлению. Основной срыв германской (да и всей западноевропейской) культуры, ее раскол на две культуры – католическую и протестантскую, стал непреодолимым препятствием на путях духовного вытрезвления романтической, религиозной мечтательности до возможности подлинного религиозного творчества. В католичестве (в девятнадцатом веке) не нашлось больших творческих энергий; громадные творческие энергии протестантизма оказались в последнем смысле энергиями деструктивными. Русские романтики, ранние славянофилы, были с самого начала поставлены в совершенно новые, гораздо более благоприятные условия. Возможность религиозного творчества была в России по сравнению с Западом и в особенности с Германией весьма облегчена единством религиозного сознания православной России. Этим обстоятельством, конечно, и объясняется тот факт, что в то время как «интегральное» христианство романтиков выродилось, с одной стороны, в гегелевский рационализм, а с другой стороны, в клерикальный эстетизм, русский романтизм развился в то наиболее своеобразное историко-философское направление, представителем которого является между прочим и «Путь». Со всеми этими проблемами, которые в беглой заметке могут быть лишь совершенно поверхностно затронуты, связано и то глубокое значение, которое сгруппированные вокруг «Пути» мыслители уже имеют и в еще большей степени будут иметь для европейской мысли. Слово о «русификации» Европы (принадлежащее издателю материалов по восточному христианству* профессору Эренбергу) явно преувеличено, но все же отнюдь не беспредметно. Сознание большого значения русской мысли для духовной культуры Европы, безусловно, присутствует в достаточной мере объективно и скромно. К сожалению, нельзя того же сказать о евразийцах. Не принадлежа к основному ядру «Пути», евразийцы в нем все же принимают деятельное участие; и эта встреча на страницах журнала обоих славянофильских станов, вернее, поколений, – встреча славянофилов эпохи символизма со славянофилами эпохи футуризма,

---

*Oestliches Christentum. Dokumente C.H. Beck. München.

весьма интересна и поучительна. Входить в разбор и оценку полемической встречи нам невозможно. Скажем только, что оценка, которую Н.А. Бердяев дает молодому направлению, в целом ряде основных пунктов до конца совпадает с мыслями, высказывавшимися, в частности, мною на страницах «Современных Записок». Нет сомнения, что религиозное сознание «Пути» духовно сложнее, глубже и философичнее евразийства (хотя наиболее талантливый и глубокомысленный русский метафизик, обладающий очень сильной интеллектуальной фантазией Л.П. Карсавин и причисляет себя ныне к евразийцам); но нет сомнения и в том, что евразийство гораздо жизненнее и политически гораздо действеннее направления «Пути». У евразийцев налицо есть талантливая общественно-политическая выдумка. Замена этой выдумки настоящею мыслью все еще остается существеннейшею задачею религиозно-общественной современности. Приблизиться к ее разрешению сотрудники «Пути» могли бы (я знаю, что они в этом не заинтересованы, но в этом заинтересована русская общественность) лишь при одном условии – при перемене того грандиозного масштаба, который характерен для их философствования, при взращении в себе любви к конкретности и к детали. Большинство центральных статей «Пути» написано весьма общо и размашисто: трактует только о самых последних вопросах, счет ведет только столетиями и эпохами, о немецком идеализме, о либерализме, социализме говорится все время в категории «вообще». Так, в целом ряде своих последних писаний Н.А. Бердяев неустанно повторяет оригинальную мысль, что немецкий идеализм – монофизитство; было бы крайне важно услышать от него обоснование этой мысли.

Часто высказывается также мыслителями «Пути», что системы немецкого идеализма являются типичными порождениями духа протестантизма. Но вот один из наиболее глубокомысленных немецких богословов, профессор Гирш, стоящий на «русской» точке зрения, что возможна лишь теономная философия[2*], высказывает и подробно мотивирует мысль, что вся несостоятельность немецкого идеализма заключается в его измене духу протестантизма. Я не говорю, что Гирш прав, я говорю лишь то, что мысль любит деталь. Отсутствие этих деталей очень характерно для русской мысли вообще, характерно и для «Пути».

Пока дело идет о нападках на немецкую философию, опасность чрезмерно большого масштаба мышления не слишком страшна. Гораздо страшнее она там, где сотрудники «Пути» подходят к вопросам общественным и политическим.

В своей очень вдумчивой и тонко выверенной статье «О религиозном движении среди русской молодежи в эмиграции»

В.В. Зеньковский пишет: «Основная идея движения заключается в том, чтобы связать все формы с церковью, связать не внешне, а в самом существе». Поскольку это распространяется на проблемы политического порядка, это приводит к идее освящения власти.

Если перед религиозным движением русской молодежи стоит этот вопрос, то непонятно, как может не волновать руководителей движения другой, предварительный: какою же должна быть та власть, которую сможет благословить церковь, и каковы те конкретные пути политического делания, которые могут привести к созданию такой власти?

Ни на один из этих вопросов мы не находим на страницах «Пути» никаких ответов. Посвященная религиозным основам общественности, статья С.Л. Франка всецело зиждится на пафосе раскаяния бывшего общественника. Она очень мудра в своем устремлении к вечности, но и совершенно слепа в смысле конкретного ощущения завтрашнего дня.

Острые и очень интересные заметки Вышеславцева радуют крупным ракурсом парадоксальной мысли, но явно основаны на широко распространенном недоразумении, будто бы большевизм до конца раскрыл сущность социализма, на непонятном игнорировании того явного факта, что в большевизме гораздо больше творческого русского смрада, чем западноевропейской социалистической идеи. Н.А. Бердяев очень четок в своих общественно-политических отталкиваниях и очень смутен в своих положительных симпатиях; в конце концов его общественно-политический пафос сводится к презрению всей общественно-политической сферы. Он сознательно хочет быть «диким» мыслителем. «Дикий» мыслитель – явление очень аристократичное, но, к сожалению, философская «дикость» в общественно-политической сфере часто оборачивается весьма плебейскою политическою дикостью.

Если вина русской интеллигенции, по правильному мнению «Пути», действительно, заключалась в придании абсолютного значения политике, то вина «Пути» в том, что он вообще не указывает ей места в системе своего абсолюта. Разница между удельным весом чисто религиозных и политических вопросов, бесспорно, громадна; но сущность разницы обоих рядов ценностей не в их безотносительности, а в их взаимоотношении, и потому излюбленный «Путем» иерархический строй требует от его защитников точного указания на соотношение религии и политики. Христианская республика, конечно, еще меньше возможна, чем православная монархия, но *выбор* между республикой и монархией, между демократией и автократией, между федерализмом и централизмом сейчас обяза-

телен не только для политика, но и для религиозного мыслителя, ибо на политической территории решаются сейчас религиозные судьбы народов. Не верно, что консерваторы никого не консервируют, либералы никого не освобождают и радикалы не делают ничего радикального, как то на основании французских наблюдений утверждает Б.П. Вышеславцев. Уже в Германии дело обстоит иначе. Консерваторы в ней определенно консервируют язычество древних германцев; радикалы делают весьма радикальный Четвертый интернационал, т.е. подготовляют, по терминологии «Пути», царство антихриста. Либералы же освобождают всех европейцев от необходимости последних волевых избраний. Еще существеннее дело будет обстоять в России, почему и необходим для русской религиозной мысли радикальный отказ от того, что я позволил бы себе назвать религиозно-философской комфортабельностью «Пути».

В своей заметке я сознательно выдвинул на первый план только те вопросы, которые кажутся мне наиболее спорными. Наиболее спорные вопросы отнюдь не есть, конечно, вопросы наиболее значительные, и мое умолчание о таких работах, как «Очерки учения о церкви» прот. С. Булгакова и вообще всех чисто религиозных богословских статей, помещенных на страницах «Пути», продиктовано, конечно, не оспариванием их ценности, а признанием бесспорности их значения.

Как орган русской религиозной мысли, в котором напряженно пульсирует протекающая на очень значительной высоте духовная жизнь, как орган, связанный с религиозно-философской академией, и с религиозным движением эмигрантской молодежи, с исканиями Запада и при всем этом все же внимательно прислушивающийся к церковной жизни всей России, «Путь», безусловно, представляет собою одно из самых существенных явлений духовной жизни эмиграции.

Германия

Месяца два тому назад адъютант артиллерийского полка задал мне на первый взгляд весьма странный вопрос: не согласился ли бы я прочесть в Офицерском собрании доклад о... немецкой военной литературе?

За время своего пребывания в Германии мною было прочитано более чем в 80 городах около 200 публичных лекций, но всегда о России и большевиках. Предложение дрезденского офицерства меня заинтересовало, и я согласился.

Памятуя совет Ницше, что, вступая в новое общество, лучше всего начинать с вызова на дуэль, я решил читать совершенно откровенно. К моему удивлению, моя откровенность никого не задела. За ужином, после доклада очень умный, хорошо говорящий по-русски и неоднократно бывавший в России, полковник объяснил мне, что лекционная комиссия обратилась именно ко мне, думая, что иностранцу легче быть беспристрастным в спорах о Ремарке и других авторах, чем немцу. В этих словах я, быть может, глубже, чем во многом другом почувствовал, до чего изменилась Германия. Признаюсь, что я провел в офицерском Собрании весьма уютный вечер. Меня поразили: скромность подчеркнуто трезвого ужина, вежливость в обращении с вестовыми, серьезность грустных лиц и искреннее стремление пореволюционного офицерства к государственной сверхпартийности.

Решившись читать доклад, я позвонил в книжный магазин и попросил прислать мне наиболее заметные новинки о войне. К вечеру у меня на письменном столе оказалось 28 томов. Сначала я было впал в отчаяние, но через несколько дней работы уже почувствовал, что тем и точек зрения гораздо меньше, чем перепевающих друг друга книг.

Главная разница между книгами, сразу же бросающаяся в глаза, заключается в том, что одни говорят исключительно о войне, непосредственно о войне: об окопах, битвах, ранениях, увечьях, смертях. Другие же обо всем: о Боге, о совести, о природе, о любви, о родине, о врагах, но, конечно, *тоже* и о войне как о главном содержании и внезапном обострении всех жизненных вопросов. Чем исключительнее авторы заняты войной, тем их книги – как общее правило –

хуже и тенденциознее. Чем больше они заняты жизнью, *всею* жизнью, в ее военном преломлении, тем их книги правдивее и духовно свободнее. И это вполне понятно. «Всякое постижение в последнем счете всегда отождествление. Война есть безумие, смерть и разрушение; потому она может быть действительно постигнута лишь окончательно разрушенными душевно и телесно сумасшедшими и мертвецами. Все же, что о ней силятся сказать оставшиеся в живых и в здравом разуме, недостаточность, граничащая с ложью»*.

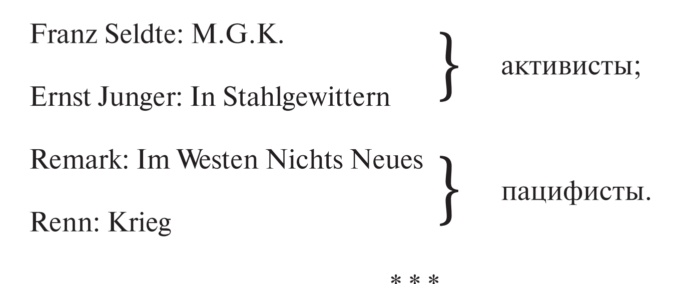
О самой войне, о войне на войне, быть может, можно правдиво молчать; правдивые же слова возможны только о том, что не есть сама война. Правдивые слова возможны лишь о жизни на войне, о переживаниях вокруг и около войны. Все наиболее чуткие художники это всегда чувствовали. Но послевоенная аудитория была заинтересована не столько художественно-правдивым изображением неизобразимого лица войны, сколько социально-политическим заклятием ее образа, уничтожением ее возможности в будущем. Этим объясняется тот бесспорный факт, что, быть может, лучшие, глубокие, но тихие, незаметные книги с фронта были затерты более шумными, эффектными, но гораздо менее правдивыми книгами о войне. Так, почти никто не обратил внимания на стихи безвременно погибшего поэта *Trakl*'я, на глубокие страницы дневников – самоанализов очень талантливого художника *Franz Marck*'a. Не получили должного признания зоркие, вдумчивые, эстетически строгие и зрелые, но как бы стыдящиеся слишком большого приближения к ужасу войны книги двух известных лириков – *Binding*: «Aus dem Kriege» и *Carossa:* «Das rumänische Tagebuch». Даже печатавшиеся в распространеннейшей «Frankfurter Zeitung» отдельными фельетонами воспоминания Mayer-Grafe прошли сравнительно незаметно. В широкой публике о них не говорили. И даже собранные проф. *Witkop*'ом письма павших студентов, среди которых встречаются мысли, чувства и образы исключительной глубины и подлинности, не вызвали и сотой доли тех словесных битв, которые месяцами не прекращались вокруг имени *Remark'*a. Ввиду такого положения вещей тема военной литературы раскалывается как бы на две темы. На тему художественного изображения войны в литературе и на отношение немецкого общества к войне.

Справиться в один час с двумя темами было невозможно. Читая в офицерском Собрании, я решил остановиться на второй теме, а тем самым и на тех книгах, что пытаются высказать самую сущность войны, т.е. не на книгах с фронта, а исключительно только на книгах о войне.

**Ф.А. Степун*. Из писем прапорщика-артиллериста. Книга. «Пламя». Прага

* * *

Я уже сказал, что изображения войны отчасти перепевают друг друга. Это не относится, конечно, к таким беллетристическим произведениям (о которых я решил не говорить), как «Soldat Suhren» *Georg van der Vring*'а или «Streit um den Sergeanten Grischa» *Arnold Zweig'*а, но ко всем более или менее документальным или документально-образным описаниям войны. Не имея возможности прочесть бесконечное количество относящихся сюда книг и не имея возможности подробно распространяться даже и обо всех прочитанных, я решил остановиться на четырех, получивших широкое распространение и сыгравших в организации общественного мнения по вопросу о войне роль неких кристаллизационных центров. Так как читательская аудитория явно распадается на активистов и пацифистов, то я и избрал для своего анализа две активистские и две пацифистские книги:



Franz Seldte: M.G.K.
Ernst Junger: In Stahlgewittern } активисты;

Remark: Im Westen Nichts Neues
Renn: Krieg } пацифисты.

* * *

M.G.K. (пулеметная команда) представляет собою большой интерес уже по одному тому, что ее автор является признанным и любимым вождем «Стальной каски», фашистской организации, ведущей энергичную борьбу не только с союзом красных фронтовиков, но и вообще со всей лево-демократической Германией. Среди бывших офицеров организация «Стальной каски», безусловно, пользуется большими симпатиями. На улицах военного квартала старого Дрездена часто встречаются высокие худые фигуры с изможденными лицами в потертых, очевидно перешитых из шинелей, пальто с изображением стальных шлемов на левом борту. Во время своего доклада я внимательно наблюдал аудиторию. Моя резко отрицательная характеристика книги Зельдте была выслушана не только без малейшего протеста, но даже, как мне показалось, и с некоторым сочувствием. Объясняется это, как мне думается, отнюдь не политическою левизною состоящего на действительной

службе немецкого офицерства, а той его суровой деловитостью, которой должна быть непереносима буржуазно-сентиментальная романтика автора «Пулеметной команды». Чего стоит одно только предисловие! Типичная цветная обложка самого распространенного в свое время общедоступного семейного журнала «Gartenlaube»: отец разбирается в пожелтевших от времени военных донесениях, по которым весело бегают зайчики, а внизу под окном играет его сын, опора, сила и слава будущей, – снова свободной и снова могучей – Германии. С первых глав книги, описывающих торговый дом «Hellmuth Stahl» (читай Stahlhelm), подымаются с детства знакомые каждому немецкому юноше ароматы старинно-доброкачественного романа *Gustav Freytag*'а «Soil und Haben» (Приход и расход). Ароматы свежесмолотого кофе, корицы и всяких иных заокеанских продуктов (очевидно, протест против отобрания колоний). На волнах этих ароматов выплывает фигура старого служаки (честной шкуры), на которого Hellmuth Stahl возлагает задачу блюсти честь старой фирмы и юных женщин. Через несколько страниц к этой теме экспортно-импортных ароматов и древнегерманской честности и чести присоединяется еще более поэтическая тема старого Гейдельберга (популярная, много шедшая даже и на русской сцене сентиментальная комедия, центральным эпизодом которой является роман принца и кельнерши). Hellmuth Stahl встречает на фронте любимого секунданта студенческих дуэлей, человека громадной «старогерманской жажды» (Altgermanendurst). Его орлиный нос по-старому упрямо прорезывает воздух и по звучным командам благородно раскатывается гарцевское рр... рр.

Эти светлые образы отошедшей Германии, милые сердцу Зельдте, светлыми зайчиками так и мечутся по страницам его исключительно легкомысленной и исключительно бездарной книги. Но более всего мечется по страницам «Пулеметной команды» он сам, Hellmuth Stahl в своем Stahlhelm'е. Конечно, мечется он картинно и благородно, т.е. верхом на кровной кобыле (так невольно представляется читателю), носящей демоническое имя Сатанеллы. Как чуть что, он «вздергивает ей голову» (что, к слову сказать, отнюдь не требуется никаким кавалерийским уставом), и она с места пускается вдаль «мощным прыжком, рассыпая окрест искры». (Невольно представляется средневековый замок, висячий мост и рыцарь с копьем наперевес.) Нечего говорить, что Stahl прекрасно стреляет – четверо не успевают заряжать. Нечего говорить и о том, что вокруг него все герои. Впервые раненый товарищ в минуту ранения так прямо и говорит Stahl'ю: «По какому праву ты в бою меня толкаешь в задницу?» Самое же типичное, может быть, то, что, когда после

трудного дня на фронте появляются полевые кухни, то Stahl отказывается от еды. Очевидно, его древнегерманская жажда жаждет всего только бутылки французского шампанского.

Таково настроение книги. В его оправдание можно привести только одно соображение: последняя запись книги помечена декабрем 1914-го года. Ни проблем, ни образов в книге Зельдте искать не приходится. Изобразительные способности автора весьма скромны. Язык ученический.

И все же «Пулеметная команда» – явление психологически и социологически весьма характерное и существенное. Только относительно все еще большой распространенностью зельдтевских настроений в пореволюционной Германии и, что гораздо важнее, – только почти безграничной властью этих настроений над душою дореволюционной Германии объясняется исключительный успех книги Ремарка. Смысл этого успеха – тяжелое, подчас, быть может, даже стыдное отрезвление германского народа от шовинистического хмеля Вильгельмовской эры. Успех Ремарка и популярность фигуры Штреземана, столь возросшая за его болезнь, – явления одного порядка. Ничто не доказывает правильности штреземановской политики примирения (Verständigungspolitik) с такой определенностью, как тот факт, что одно время немцы во всех трамваях, во всех поездах читали «На западе без перемен»[1*]. В сущности издатель, выпустивший Ремарка, организовал плебисцит по вопросу о войне, не стоивший государству ни одной копейки.

Главная причина успеха Ремарка кроется, на мой взгляд, в том, что его пацифизм лишен всякой революционно-социалистической окраски. И только благодаря этой своей аполитичности и психологической буржуазности Ремарк был допущен к свободному обращению в обывательски-буржуазных и даже офицерски-чиновничьих кругах. Громадную популярность Ремарка создали в Германии отцы и матери, братья и сестры павших на поле брани юношей, безрадостно стареющие вдовы, одиноко подрастающие сироты, увечные воины, разрушенные войною положения и состояния. Десять лет эти люди молчали, работали, стиснув зубы, и не допускали в себе мысли о том, что они были неправы в своей любви к родине, были неправы, отсылая своих сыновей добровольцами на фронт, что они зря отдали государству свои золотые часы и цепочки. Десять лет никто из них не отзывался на пацифистские проповеди социал-демократов. Пацифизм оставался нравственно под запретом.

Но годы шли. И в широких слоях немецкого народа, в душах миллионов и миллионов с детства патриотически взнузданных обывателей стали все прочнее и прочнее утверждаться великие будни

простых и естественных чувств: зачем и за что загубили мы наших детей? какой смысл в нашем вдовстве и нашем сиротстве? какой смысл в нашей убогой бедности и в нашей великолепной вражде? К этим чувствам присоединилось нечто другое: ощущение того, что пришедшие к власти социал-демократы совсем не похожи на тех громил и грабил, о которых говорили монархические идеологи войны. Для широких средне- и мелкобуржуазных слоев это выяснилось уже во время президентства Эберта. Окончательно же закрепил это ощущение в душе германских масс Гинденбург, мало в чем отклонившийся от политической линии своего «красного» предшественника. Я уверен, что уже не раз слышанная мною в Германии мысль будет когда-нибудь осуществлена, что в свое время где-нибудь будет воздвигнут памятник, на котором рядом, держа друг друга за руки (как – Гёте и Шиллер в Веймаре), будут красоваться баденский седельщик Эберт и генерал-фельдмаршал пруссак фон Гинденбург. Вот, как мне кажется, те новые германские настроения, которыми объясняется успех Ремарка. Это не был успех пацифистской и в особенности социалистической проповеди. Это был, если так можно выразиться, успех плача. Ремарк сыграл роль протагониста, некоего всенародно скорбного хора. Читая Ремарка, политически еще аморфная (ненавидящая, напр., Барбюса) новая Германия хоронила свое прошлое, отпевала своих покойников, зарекалась от повторения войн, отмежевывалась от опозоривших себя (бегством Вильгельма) Гогенцоллернов, левела психологически, но бессознательно, конечно, и политически.

В общем и целом небывалый в буквальном смысле этого слова успех Ремарка был явлением отрадным и здоровым, несмотря на то, что в нем громадную роль сыграла прекрасно поставленная реклама предпринимателей (издатель, частники, газеты) и весьма растрепанные нервы читателей.

Поголовным успех Ремарка однако все же не был. Не приняли его, как мне кажется, три весьма различных категории читателей, а отчасти, конечно, и писателей.

Не приняли его, во-первых, по соображениям политическим все определенные враги пореволюционной республикански-демократической Германии, т.е. коммунисты и весь спектр тайных и явных фашистов. Их отрицательное отношение к Ремарку ясно и не требует дальнейших объяснений. Но не приняли Ремарка и люди совсем другого склада. С одной стороны, люди более утонченного художественного слуха (в особенности те из них, что сами пережили войну), с другой – многие подлинно религиозные натуры.

Не подлежит сомнению, что Ремарк писатель талантливый. Скажу даже больше: в его книге попадаются страницы поистине изумительные, на которых он внезапно и чудесно превышает уровень отпущенной ему даровитости. Но эти страницы не спасают всей книги. Наряду с ними в ней очень много художественно ложного, а отчасти даже и пошлого. Совершенно невозможны, напр., четко и забавно написанные фигуры фельдфебеля Химельштосса и классного наставника Канторека. Обе фигуры явно комедийны. Целое поколение провинциальных немецких комиков стяжало себе исключительную славу и прочные симпатии публики изображением подобных типов. Будь они поставлены бледными силуэтами в самом дальнем углу книги, это было бы еще туда-сюда. Но они выдвинуты автором на первый план и даны в качестве незабвенных, никакими ужасами войны не погашаемых в сознании молодежи представителей старой Германии. Сцены издевательства над прибывшим на фронт Химельштоссом и призванным на действительную службу Кантореком со стороны людей, прошедших через все ужасы, но и все величие войны, психологически мало вероятны. Попытка же поверить им невольно низводит героев Ремарка на очень низкий уровень. Невольно закрадывается в душу подозрение, – ощутили ли они в действительности последнюю, потустороннюю реальность войны; был ли сам Ремарк действительно крещен ее страшным духом и ее темной кровью.

К тем же сомнениям приводит и многое другое в книге Ремарка.

Есть в войне безумие гораздо более страшное, чем все описываемые Ремарком ужасы войны. Самые жестокие описания этих ужасов – боев, увечий и смертей так же не в силах передать его, как описание мучительнейшей операции – стоящего за ней страха смерти. Известно, что непереносимость этого страха нередко толкает людей на ужасные безнадежные, оперативные муки, лишь бы муками лечения отвлечься от чувства своей окончательной обреченности. В книге Ремарка не чувствуется внутреннего понимания этих таинственных связей между несказуемым ужасом и описанием ужасов. Ремарк дает временами на протяжении нескольких страниц такое скопление непредставляемых страданий, которое невольно ощущается некою неправдою. Не то чтобы он рассказывал то, чего не было или не могло бы быть. Отнюдь нет. Но он рассказывает так густо, так обильно, минутами кажется, так охотно, что своими рассказами о нерассказуемом невольно умаляет его. Я сказал бы, что Ремарк рассказывает о войне так, как о мучениях больного часто рассказывают самые близкие ему и искренно потрясенные люди, но как сам больной, прикованный угашающим взором к разгорающемуся

перед ним взору смерти, никогда рассказывать не стал бы, не смог бы. Я не знаю, был ли Ремарк в самом пекле войны (охотно верю, что был), но я понимаю чувство тех людей, которые утверждают, что он в нем не был. Если бы он действительно пережил все то, о чем рассказал в своей книге, доказывали мне мои слушатели, он должен был бы изобразить наряду с ужасами войны и те *силы,* которые давали нам возможность внутренней победы над ними. Этого Ремарк действительно не показал. Все ужасы войны показаны им не осиленными, не осиленными личным подвигом. Говоря иначе, они показаны не изнутри как грех и подвиг, а извне как смрад и смерч.

Мне представляется весьма интересным, что к голосу такого возможного обвинения можно без всякой натяжки присоединить и голос самого Ремарка, вернее, голос его главного героя, от имени которого он ведет свой рассказ, голос Павла Беймера. Вернувшись в отпуск, юный Беймер не в силах рассказывать о войне: его злят и раздражают праздные вопросы отца и знакомых. Он понимает, что отцу, не бывшему на войне, рассказывать о ней нельзя, невозможно. Он даже и рад бы сделать отцу одолжение, рассказать все, как было, но он сам боится своих рассказов: «что стало бы с нами, если бы мы ясно поняли то, чем мы живем на фронте». Дело кончается тем, что Беймер рассказывает отцу только смешные и веселые истории. Когда же отец спрашивает его, был ли он в рукопашной, он встает и уходит посидеть под каштаны знакомого ресторанчика. Только с матерью ему легко. Она не спрашивает, она молчит.

Думаю, что потрясающие батальные картины Ремарка с летающими гробами и львиным рыком раненых лошадей вряд ли пришлись бы по вкусу Павлу Беймеру. Читая их, он, вероятно, испытывал бы то же чувство боли и досады, что мучило его при расспросах нескромного и немудрого отца. Эта измена Ремарка Беймеру есть основной недостаток книги Ремарка. Объясняется он, конечно, тем, что она задумана и осуществлена на одиннадцатом году после окончания войны, и что Ремарк обращается к людям, не бывшим на войне, которым он хочет передать весь ее ужас, что так же невозможно, как рассказать камням о перебоях сердца. Конечно, люди не камни. Ужасы ремарковских описаний их потрясают, но совершенно иным потрясением, нежели то, которое люди испытывали на войне. У Ремарка даны лишь непереносимые ужасы, но ведь война давала и силы их перенести. В батальных картинах Ремарка нарисован только земной ад. Война же раскрывала над этим адом и некую метафизическую твердь. Война, настоящая, непереносимая и все же столькими людьми перенесенная, война была почти

в каждом своем мгновении одновременно похожа как на жуткие, отвратительные, стыдные предсмертные муки, так и на великое, нездешнее затишье мертвого чела. Этого нездешнего затишья в книге Ремарка нет или почти совсем нет. Необъективность данного им образа войны (образа войны, отнюдь не переживаний его юных героев) заключается в отсутствии в его книге религиозного взгляда на войну. Война — величайшая трагедия, не только массовое несчастье. Трагедия же, как правильно писал в свое время Георг Лукач (впоследствии вождь венгерских коммунистов), не всякое несчастие, но лишь то, что свершается под Божьим взором. Вот те, на мой личный взгляд по крайней мере, бесспорно, правильные и глубокие мысли и чувства, которые отталкивают от книги Ремарка многие религиозные натуры.

Интересно, что к голосу религиозных противников Ремарка можно, как мне кажется, опять-таки присоединить его собственный голос. В небольшой статье, опубликованной в «Deutsches Volksblatt» 9–IV 1929 года, Ремарк пишет: «Может быть, я впоследствии напишу (о войне) как католик. В моей книге этому не было места... Человек, познавший правду религии, будет всегда к ней возвращаться... Несмотря на тягчайшие переживания... Может быть, как раз ради этих тягчайших переживаний». Но, если так, то не правы ли те, что видят недостаток книги Ремарка, — о, конечно, не в том, что в ней не дано религиозного оправдания войны (такое оправдание невозможно, почему о нем всегда и пекутся не религиозно, а националистически настроенные люди), а в том, что война не показана на фоне религиозного сознания. Думаю, что «На западе без перемен» очень выиграла бы, если бы та католическая книга, которую Ремарк собирается написать, была бы им влита в уже написанную им книгу. В военных переживаниях автора ненаписанная книга потенциально, вероятно, все же присутствовала. Быть может, силами ненаписанной католической книги о войне и написана Ремарком его атеистическая книга.

В своем кратком предисловии Ремарк пишет: «Я хочу попытаться рассказать о поколении, которое, даже и спасшись от гранат, было все же разрушено войной». Очевидно, не все было разрушено. В самом Ремарке нашлись силы, которым он обязан своим дальнейшим развитием, своим творчеством. Об этих силах книга его молчит, и этим молчанием снижает свою духовную и художественную ценность; но им же — в этом вряд ли допустимо сомнение — повышает и свое социально-педагогическое значение. Не всегда и не всякая правда полезна. Не всегда и не всякая правда права. Это трагическое обстоятельство вещей живо и скорбно чувствуется за чтением военных книг Юнгера.

* * *

Юнгер совсем не Зельдте. В его дневниках нету и тени нарядной военной фразы. Его записки жестоки и правдивы. Под его описаниями войны мог бы подписаться не только Ремарк, но и Барбюс. Потрясающие страницы его книг перепечатаны левым социалистом Бехером в направленной против войны народной хрестоматии.

Отличительная черта Юнгера – острое чувство связи последней войны с машинно-техническим духом и стилем новейшей европейской культуры. Война у него не гарцует, как у Зельдте, на чистокровном коне. Она у него работает: усовершенствованнейшим трактором распахивает просторы смерти. К самым жутким страницам, написанным о войне, принадлежит юнгеровское описание тех местностей во Франции, на которых битвы машин решали судьбы народов.

Ни дома, ни луга, ни пашни, ни леса. Каждая пядь земли поднята и перевернута; не раз, а много раз. Море серого праха, изрытого воронками. Над ним удушье разлагающихся трупов. Безумная фантастика совершенно невозможного в природе ландшафта, созданного не фантазией человека, а методическим машинным трудом. На этом новом подлинно адском поле брани, лишенном всякого разнообразия и всюду всегда одинаковом, – на Сомме и под Верденом – появляется новый человек – воин. «Дух и темп войны меняются. Только после битвы на Сомме великая война обретает свое особое лицо, не похожее на лица всех предыдущих войн». «На голове немецкого солдата появляется стальной шлем; в его чертах то выражение предельно взвинченной энергии, опустошенности и напряженности, которые будущими поколениями ощутятся тою же великою тайною, которою для нас исполнены некоторые античные и возрожденские головы».

Этот взор будущих поколений на Германию 1914–1918 гг. вообще играет в мироощущении Юнгера решающую роль. В предисловии ко второму изданию (сейчас вышло уже десятое, от 34-ой до 39-ой тысячи) Юнгер варьирует только что процитированную мною мысль и пишет: «Сейчас наши нервы еще потрясены ужасным внешним обликом войны, но будущие поколения в ней почувствуют, может быть, то, что мы ощущаем перед распятиями некоторых старых мастеров: великую мысль, светящуюся над ночью и кровью».

Тот факт, что в качестве указаний на духовную глубину войны у Юнгера встречаются и головы языческих героев, и распятия старинных мастеров, доказывает, что его общеметафизическое ощуще-

ние войны лишь по слепой привычке и приблизительной памяти связуется им с темой христианства. В сущности его вера не христианство, а некий религиозный патриотизм. Он с пафосом цитирует положение Гераклита: «Война начало всех вещей»; без всякого чувства ответственности за жизнь, в которой участвует и которую сам творит, пророчествует о том, что мы только еще вступаем в эпоху небывалых жестокостей, и, забыв о кресте, восторженно призываем к мечу, который правдивее и миролюбивее... трусости. Его последние слова – родина и жертвоприношение (Opfertod).

В этих мыслях Юнгера таится темный соблазн. Корень в трагическом непонимании того, что для осуществления религиозного подвига, именуемого жертвоприношением, мало приносимого в жертву существа и алтаря; что необходима еще и живая вера в Бога. Родина может быть алтарем, на котором мы приносим себя в жертву Богу. Но она не может быть Богом. Утверждение родины в достоинстве Бога равносильно отрицанию Его, а тем самым превращению алтаря не только в простой стол, но, что гораздо хуже, в ту плаху, которою обыкновенно кончают исповедники религии патриотизма. Возможность такого превращения, такого национал-социалистического коммунизма наизнанку явно чувствуется в книге Юнгера. Над ее глубокими и честными страницами (иначе все, о чем я говорю, было бы несущественно) витает тень его распространенного в некоторых национал-протестантских кругах убеждения, что христианство могло бы стать в Германии живою творческою силою, если бы Христос воплотился не в еврея Иисуса, а в чистого арийца. Этот соблазн голубоглазого Христа чреват такими страшными религиозными и политическими последствиями, что, читая Юнгера, пережившего войну, безусловно, глубже и духовнее Ремарка, невольно ловишь себя на ощущении: лучше уж без утверждения религиозного смысла войны. Слишком опасная тема, слишком опасное чувство. И в самом деле. Возможно ли в наше время, которое свои религиозно-философские фолианты пишет подчас весьма жидкими чернилами, свои же мировые экспорт-импортные счета сводит густою, красною кровью, безнаказанно и во всеуслышание говорить не только о религиозном, но даже и просто духовном смысле войны?

* * *

Приступая после прочтения разобранных книг к «Войне» Ренна (после Ремарка самая известная и распространенная книга в Германии), с первых же страниц поражаешься ее совершенно исключительной объективностью. Нет сомнения, что «Война» дает самое

точное и самое правильное описание войны, какою она в действительности была. Ренн заносит на страницы своей книги только то, что он видел своими глазами из своего окопа. Он не привносит никаких точек зрения. Ничего не объясняет, ничего не истолковывает. Описывая ужасы войны, он не пытается ни испугать, ни отвратить. Книга захватывает, но чувства, которыми полны ее страницы, лишены всякой ремарковской чувствительности и жалостливости к себе самому и своим друзьям. Зарисованные Ренном люди самые обыкновенные люди, и все же понятно, как ими свершается такое нечеловеческое и необыкновенное дело, как война. Какими-то незаметными штрихами и простыми словами Ренн умело показывает возможность жизни на войне. Ни подвига, ни геройства, а самый простой, хотя и очень страшной жизни. Кто-то из персонажей Ренна говорит: «Какая бессмыслица думать, что в жизни возможны вещи, лишенные всякого смысла». Не думаю, чтобы было правильно утверждать, что эта мысль главная идея Ренна. Идей у него нет. Но подоплека, подсознательная основа этой идеи в его книге присутствует, быть может, составляет ее незаметную, но живую и правдивую глубину. Люди Ренна на войне не только задыхаются, но и дышат, подчас даже и чистым воздухом. Откуда этот чистый воздух в смраде войны, непонятно, но понятно, что без него и воевать было бы невозможно. Через всю книгу Ренна еле заметным лейтмотивом проходит фраза: «Мне вдруг стало легко на душе». Откуда эта легкость, Ренн не объясняет, но и без объяснения причин ясно: потому, что отчаянию и мраку есть предел. Если бы его не было, то все лишили бы себя жизни. Но вот не лишают, а дышат каким-то воздухом, воюют и даже чувствуют себя время от времени свободными и веселыми.

Очень правдивая, хотя никаких ужасов не скрывающая книга, написанная хорошим, точным и скупым языком; короткой, уверенной фразой. На этой характеристике я кончил свой доклад о немецкой военной литературе.

* * *

После ужина во время шумного разговора среди группы старших офицеров ко мне подсел еще молодой капитан и сообщил, что он хорошо знал Ренна, с которым служил в одном полку. Оказалось, что Ренн псевдоним; что автор знаменитой «Войны» – сын дрезденского профессора и кадровый офицер. Мой собеседник охарактеризовал его как человека мягкого, нежного и женственного, скорее поэта, чем офицера, и сообщил, к моему удивлению, что по

окончании войны Ренн примкнул к коммунистам и занимается обучением красных фронтовиков военному искусству. На мой вопрос, чем объяснить такую перемену взглядов, капитан горячо ответил: «Да вот тем, что у Ренна действительно всегда были одни глаза, и никогда не было никаких точек зрения. На войне точки зрения на войну, правда, не нужны, но в мирное время они необходимы, иначе зачем же быть офицером?»

– А у вас она есть?

– В том то и дело, что, пожалуй, и нет. И не только у меня, но и у той Германии, которой мы служим. Если, конечно, не считать за нашу точку зрения то, что лучше всего было бы, если бы мир вообще не нуждался ни в армии, ни в офицерах.

Был поздний час. Мы начали прощаться.

Письма из Германии
(Формы немецкого советофильства)

В том, что принято называть немецким советофильством, надо отличать два весьма отличных друг от друга течения.

С одной стороны, в Германии существует чисто политическое стремление использовать большевиков в своей борьбе за улучшение мирового положения Германии. С другой – нечто совсем иное: не то чтобы лишенное всякой заинтересованности, но все же и не политически-корыстное влечение к Советской России.

О первом – политическом, правительственном – советофильстве я не пишу. Это особая, очень большая и очень сложная тема, которой русская эмигрантская пресса посвящала за последнее время много внимания в связи с раскрытием левой немецкой общественностью всевозможных связей между рейхсвером и большевиками. Скажу только, что сомневаться в реальности этой связи, при наличии того «неприменимого к жизни документа», как еще недавно назвал Версальский договор парижский профессор Эдуард Гюйо, весьма трудно. Но дело тут не в рейхсвере, а в немецком правительстве, в которое на протяжении последних лет входили представители и тех партий, которые ныне разоблачают деятельность рейхсвера. Думаю, что эти разоблачения надо прежде всего рассматривать с точки зрения задач и интересов внутренней партийной борьбы.

Но все это, повторяю, меня в предлагаемой статье не занимает. Я хочу попытаться охарактеризовать не правительственное советофильство, которое является неосторожной и легкомысленной попыткой использования Москвы в немецких интересах, а ту довольно сложную гамму симпатий к СССР, которой, как недугом, болеет немецкое общество.

* * *

Вспоминая Берлин, я до сих пор удивляюсь той популярности, которою пользовалось все русское среди мелкой и средней буржуазии.

Каждый торговец, каждый содержатель гостиницы, мясник, пивник и парикмахер весело приветствовали вас, как союзника,

и, на что-то намекая, таинственно заявляли, что «не надо было воевать с Россией, что Германия, объединенная с Россией, была бы непобедима, ...и что дело еще не пропало». Такие речи приходилось выслушивать почти каждый день. Причем характерно: чем стариннее гостиница, чем почтеннее фирма, чем убеленнее сединами ваш собеседник, чем живее его память о Бисмарке, тем горячее заприлавочная речь, что надо было помнить завет железного канцлера крепко дружить с Россией. «Самонадеянный выскочка Вильгельм этого не понял – а вот Ленин, какой он там ни на есть, – понял и поспешил заключить мир с Германией». Отсюда, из этого фантастического восприятия Ленина как благодетеля Германии и исполнителя заветов Бисмарка у доморощенных политиков и вырастала навязчивая мечта-надежда о реванше: «русская и немецкая армии еще соединятся, французы будут разбиты. История вернется к великому 71-му году».

Особую ноту вносили в это буржуазно-патриотическое и сентиментально-мечтательное советофильство те многие немецкие коммивояжеры, монтеры и предприниматели, которые задолго перед войной вели дела с Россией.

Почти в каждом деловом обществе, где приходилось бывать, встречались такие побывавшие в России немцы, которые после первого же стакана вина с искренним увлечением начинали рассказывать о Кремле и снеге, о Яре и банях, о широком русском гостеприимстве и, главное, о размахе русских торговых фирм, которые, по старине не признавая контрактов, крепко держали свое купеческое слово и с которых можно было «крепко нажить».

С этим торговым заграничным человеком Россия не стеснялась. Она показывала ему всякие русские чудеса, но и всякие русские номера. Она их веселила, но она же над ними и издевалась. Один старый представитель большой немецкой фирмы, начавший торговать с Москвой еще в 80-х годах, с восторгом рассказывал мне, что коммерческая Москва его очень любила, но имени его запомнить не могла, а называла просто немцем. Что возили его с вокзала на шалых тройках, каждый раз обязательно через Кремль, причем без всяких разговоров снимали с него шапку в Спасских воротах. Все это ошеломляло немцев, но и нравилось им: сливалось вместе с колокольным звоном, пьяным угаром, цыганским пением, и, самое главное, – небывалыми по европейским масштабам доходами в какую-то пленительную ширь и в ожидание от России совершенно сказочных благ.

Вот эти-то русофилы и превратились после Брестского мира в горячих советофилов. Произошло это потому, что они просмотре-

ли революцию в большевицкой революции: поняли ее как желанный им конец войны между Германией и Россией; а тем самым и как возможность новой, конечно, победной, войны с Францией и возобновление торговых сношений с Россией, которая после войны и революции будет, естественно, особенно нуждаться в немецком труде и немецких товарах.

В настоящее время эта фантастическая идеология мелкобуржуазных кругов Германии определенно сходит на нет. Ни о каком реванше средняя торговая трудовая буржуазия больше не мечтает. Старики, помнящие Бисмарка, и люди, знавшие ту довоенную Россию, в которой можно было широко жить и еще шире наживаться, постепенно умолкают. Что Ленин делал революцию не во славу заветов Бисмарка, – всем людям, не мудрствующим лукаво, вполне ясно. Если в Германии есть слои, действительно ненавидящие большевиков, действительно верящие в реальность советского голода и советских тюрем, так это прежде всего широкие слои средней и мелкой буржуазии (обыватели). Из тех, что раньше знали Россию и сгоряча обрадовались было заключению выгодного для немцев Брестского мира, кое-кто побывал в России. Впечатления их правдивы и ужасны: «Mein Gott, was hat man aus dem schönen Land gemacht!» (Боже, что сделали из прекрасной страны).

Надо, однако, сказать, что это прозрение не распространяется на высшие промышленно-финансовые круги, считающие правильным хотя бы и без прибыли торговать с Россией и делающие «*высокую*» политику. Среди этих кругов «симпатия» к Кремлю распространена гораздо больше, чем в мелкой средне-буржуазной обывательской массе. Но эти «симпатии», конечно, не симпатии, а те, связанные с глубоким презрением не всегда только к большевикам, но иногда и к России, «дальнозоркие» попытки использования СССР в своих хозяйственных и политических интересах, анализ которых не входит в задачу данного очерка.

* * *

Наряду с буржуазно-шовинистическим советофильством во славу Бисмарка, все еще господствует в Германии, – постепенно тоже, впрочем, слабея, – советофильство пролетарски-революционное, во имя Карла Маркса.

В первые годы после русской революции большевикам сочувствовали не только рабочие-коммунисты, но и социал-демократические массы. Ленин был для всех социалистов не только явлением громадным, но и в последнем счете и положительным. «Октябрь»

воспринимался не как измена «Февралю», а как его новая стадия. Говорить с немецкими рабочими было трудно. Идея защиты «Февраля» в форме борьбы с «Октябрем» была необъяснима. Всякий эмигрант ощущался как контрреволюционер.

Немногим благополучнее складывались беседы с социал-демократической интеллигенцией: с врачами, публицистами, учеными. Я лично помню, во всяком случае, много недоразуменных бесед: участие к вашей личной, горькой доле, смущение за ваше близорукое непонимание смысла исторических событий и гордость своим европейским всепониманием неизбежного хода событий.

Удивляться социалистическому советофильству, которым грешили не только немецкие социал-демократы, но и многие русские меньшевики, не приходится. Оно в достаточной мере объясняется тем, что Ленин, как-никак все же ученик и притом величайший ученик Карла Маркса, что коммунисты и социал-демократы перед тем, как разойтись в разные стороны, долго шли вместе, что они связаны памятью об общей борьбе и общих победах, единством марксистской доктрины и политического словаря, единством пролетарского гимна и красного революционного знамени.

Правда, сейчас между немецкой социал-демократией и немецким коммунизмом идет ожесточенная борьба. Социал-демократия представляет собою, быть может, самую значительную антибольшевицкую силу Германии. Недаром немецкий националист, профессор русской истории, Otto Hoetsch еще недавно говорил, что народно-консервативная партия (гр. Вестарпа и Тревирануса) «отклоняет антисоветскую пропаганду социал-демократии и государственной партии как одностороннюю и неделовую».

Как ни показательна, однако, для политического положения вещей в Германии эта националистическая защита Москвы от нападок социал-демократии, нельзя забывать, что спор коммунистов с социал-демократией в некотором смысле все же спор «славян между собою», т.е. спор из-за теоретического дележа единого духовного наследства «Коммунистического манифеста», об одних и тех же вопросах революционной диалектики и финального внеклассового состояния человеческого общества. Споры родственников могут быть очень злы, но в них всегда остается некая иррациональная возможность неожиданного примирения.

Думаю, что если бы, например, в России наметилось сильное антипролетарское, крестьянское движение, а Москва по тем или иным причинам прекратила бы финансирование немецкой компартии, что привело бы к очищению ее рядов, то обе марксистские партии, особенно в случае объединения буржуазно-националисти-

ческих сил в самой Германии, быстро бы приблизились друг к другу и обе стали бы на защиту красного Кремля как памятника Карлу Марксу. Русская левая эмигрантская пресса, справедливо подчеркивая тактическое объединение коммунистических и национал-социалистических сил, мало чувствует идейное сродство социалистов и коммунистов. Мало чувствует то, что немецкая коммунистическая партия – это не только московские деньги, но и идеи таких глубоких и чистых социалистов, как коммунистов Розы Люксембург, Карла Либкнехта и др.

Впрочем, даже и в разгар предвыборной борьбы социал-демократические плакаты призывали к борьбе против буржуазного блока и националистов, умалчивая о коммунистах.

Для выяснения скрытого советофильства социал-демократии достаточно простого перенесения разговора о большевиках из сферы хозяйственно-политической в сферу культурно-философскую и в особенности в духовно-религиозную. При проявлении вами малейшей скорби по поводу гибели *старой* России (старой России, не самодержавия) вы сейчас же почувствуете отклонение стрелки социалистических симпатий в сторону большевизма. Сейчас же почувствуете, что, отрицая большевицкие политические методы и темпы, немецкий рядовой социал-демократ европейски-передовой, научно марксистский дух большевизма все же определенно предпочитает «самодержавно-крепостническому и православно-византийскому “смраду”» России, о которой он обыкновенно имеет хотя и весьма смутное, но все же и весьма определенное представление.

Вся недостаточность и ложность социалистического отрицания большевизма заключается в том, что подлинным предметом этого отрицания является не большевизм как таковой, а его сходство со старой Россией. В конце концов Сталин для немецких социалистов только тем и нехорош, что он похож на Грозного. В чем они, с полным, впрочем, на то основанием, винят не столько Сталина, сколько Грозного. Года два тому назад я видел на сцене очень талантливого и умного актера Кортнера в роли Павла I. Он играл, вероятно, по сознательному замыслу не столько несчастного и безумного императора, сколько самую Россию. Одет был Павел в шаровары и шелковую рубашку. Меж ногами болтался на толстом шнурке довольно большой образ. За поясом был заткнут кнут. Выражение лица было двупланно: на первом плане зверский идиот, на втором идиот... Достоевского.

Образ этот не случаен. Такою видят Россию очень многие немцы и прежде всего немецкие социалистические круги. Итак, с одной стороны немецкая социал-демократия представляет собою весьма

значительную политическую величину в борьбе Германии против большевиков, а с другой, психологическую среду, в которой развивается своеобразное миросозерцательное советофильство, враждебное не только павшему царизму, но и величайшим духовным ценностям прежней России.

Гораздо хуже и прежде всего для нас, русских, гораздо оскорбительнее та третья форма немецкого советофильства, которую я назвал бы формою советофильства снобистического. Его в Германии очень много, и, главное, оно неискоренимо, так как держится на неоспоримой истине, что «все, что происходит в России, весьма интересно».

Коммунистам, утверждающим, что в России «пролетарский рай», можно, поскольку имеешь дело с людьми пытливыми и честными, с карандашом в руках доказать обратное.

Людям, считающим, как социал-демократы, что все недостатки коммунистического режима суть наследственные болезни самодержавия, можно при затрате очень большой энергии объяснить, что дело обстоит не так просто, что в большевизме есть свои пороки и свои болезни.

С людьми же, которые ничего не утверждают кроме того, что для них «непереносима скука материалистической Европы», что им «бесконечно интересно все, происходящее на востоке», а потому заманчива и Россия, «спасающая размерами своих небывалых событий духовную реальность европейского бытия», — ничего не сделаешь. Своеобразной истины их ощущения не опровергнешь, так как, безусловно, верно, что через Россию, а не Францию и не Германию проходит сейчас главная тема Истории. Величайшей же и преступной ошибки их отношения к России им не объяснишь; они не понимают, что нельзя со скуки интересоваться казнями, от европейского рационализма лечиться подкожными вспрыскиваниями русского безумия и, пребывая в атмосфере пока еще длящегося европейского благополучия, рукоплескать героям-лицедеям мировой трагедии. Они не понимают главного, — что на созерцание безумного и скорбного величия нынешней России имеют право только те, кто это величие не только созерцают, но мучаются им, чувствуют свою ответственность за него. Не понимают они этого потому, что принадлежат к цвету (к счастью, начинающему осыпаться) тех культурных людей Запада, для которых категория «греха» и ответственности в общественно-политических событиях неприменима, для которых самое глубокое отношение к историческим явлениям есть отношение объективное, т.е. стоящее «по ту сторону добра и зла», и для которых новое и небывалое всегда правее бывшего и ста-

рого. Об это эстетическое любование сверхморальной сущностью великого исторического процесса разбиваются все ваши попытки объяснить передовой интеллигенции Берлина и Франкфурта то, что происходит в России.

Иногда, впрочем, особо любезные представители этих кругов снисходят к вашему «религиозно-метафизическому методу мышления», к вашей неприменимой «к исторически неизбежным процессам реакционной терминологии» и предлагают вам смотреть на все происходящее в России не с узкочеловеческой и потому всегда партийной точки зрения, а с высоты Божьего взгляда на мир, для которого — как впрочем и для науки — уже по одному тому не может быть «слишком человеческой» (Ницше) разницы между добром и злом (большевиками и их жертвами), что и добро, и зло одинаково создано Богом. Тут разговору приходит конец, ибо нельзя объяснить людям, для которых Бог есть «метод реакционного мышления», что безрелигиозное созерцание мира с высоты Божьего взора на мир — есть самый кратчайший путь к самой простой человеческой подлости.

Такова в общих и кратких чертах философская основа снобистического советофильства Германии. Но дело, конечно, не в ней; дело в том, что советофильствующим снобам «бесконечно *интересно*» (unendlich interessant) все происходящее в Советской России. Природа этой заинтересованности сложна и не легко выяснима. В основе ее лежит, как мне кажется, своеобразная утрата европейского патриотизма, утомленность и наскученность Европой, в особенности своею Германией, странная жажда умозрительных и эмоциональных путешествий... в какую-нибудь даль.

На почве этих настроений и появилась в Германии новая порода людей, с каким-то злорадством считающая карту европейской и прежде всего немецкой культуры битой. Для них — Гёте как мыслитель — всего только гениально-грандиозный мещанин. Лютер, если и велик, то только как величайший католик своего времени. Вагнер непереносим как безвкусно-лживый бутафор. Его ученик Брукнер нестерпим как слишком типичный немец. «Wagner und Bruckner sind mir zu bosch»[1*], — признался мне однажды такой типично «новый» немец. Нечего говорить, что эти люди не переносят «политического красноречия безвкусного Шиллера» и «рифмованного глубокомыслия Геббеля и Клейста». Они вообще не переносят *немецкого* глубокомыслия: у них от этого «портятся желудки». На почве такого отрицания своего и старого у этих людей вырастает какая-то снобистическая тяга ко всему новому и экзотическому, и прежде всего почему-то к Советской России. Разговор о ней очень моден: причем, как за правило, можно считать, что если вас пригла-

шают в высококультурный дом, хозяева которого живо интересуются вопросами политики, философии и искусства, да к тому же еще и во фраке, то разговоров о России и сочувствия большевикам будет особенно много и все ваши аргументы будут биты.

Если вы скажете, что в России голод, то вам сначала не поверят и сошлются на продающихся в Германии русских гусей по марке за фунт (немецкие – 1 марка 60 пфеннигов), на кавказское вино по 1 м. 90 за бутылку, на громадные запасы зерна, доставляемые на немецкие мельницы...

Если вы выясните, что это ничего не доказывает, что большевики по целому ряду политических и финансовых соображений вывозят не излишки, а насущности, то вам возразят, что, во-первых, Россия голодала и при царях, что завтра будет голодать вся Европа и что в русском голоде виноваты не столько большевики, сколько антибольшевицкая Европа.

Если, махнув рукой на экономику, вы перенесете разговор в сферу политическую и постараетесь вскрыть весь ужас большевицкого порабощения русского народа, – вам бойко ответят, что лучше рабство во имя идей, чем свобода отрицания всяких идей; что Запад оттого и гибнет, что у него нет ни одной живой политической мысли. К этому размышлению обязательно присоединяется восхваление гениальной дальневосточной политики большевиков (это особо излюбленная тема) и поспешный завод граммофона: «нет, вы послушайте, как изумительна китайская музыка. Я совсем не переношу больше наших концертных программ...»

За китайскими пойдут японские, малайские, негрские и всякие иные, – лишь бы только не европейские пластинки, – под экзотический стон, вой и щебет которых обязательно вспыхнет где-нибудь в углу глубокомысленный разговор, в котором доктор философии со ссылками на «христианского гностика» Бердяева будет доказывать, что винить за ужасы религиозного фронта большевиков совершенно невозможно, ибо еще Достоевский пророчествовал о том, что Россия способна во имя одной только дерзностности расстреливать свои святыни. При этом доктор философии непременно расскажет о выстреле в причастие в «Дневнике писателя»[2*].

На минуту и на поверхностный взгляд такие речи могут иногда прозвучать подлинным пониманием России, которого в Германии больше, чем где бы то ни было, но те снобистические круги, о которых я пишу, не были бы похожи на мое описание, если бы они действительно понимали что-нибудь в Достоевском.

В своей советофильской левизне они, однако, так же мало понимают в Достоевском, как диалектические марксисты в конкретном

Духе Гегеля. У них Достоевский прекрасно уживается с Каллиниковым, на талантливый, но гнусный роман которого «Женщины и монахи» в описываемых кругах Германии была одно время почти что мода. Надо сказать, что в этих кругах вообще хорошо знают советскую литературу (Леонова, Гладкова, Эренбурга, Федина, Катаева) и поголовно увлекаются русской кинематографией. Эйзенштейн представляется самым настоящим гением и изумительный «Potemkin-film» – явлением вполне достаточным для оправдания стрельбы крейсера «Аврора» по Зимнему дворцу. Вообще левое советское искусство в очень большом почете. Советофильствующие эстеты очень высоко ставят, напр., художника Лисицкого, творца ряда советских выставочных павильонов[*]. По их мнению, «отвлеченно-математический динамизм этого изумительного декоратора» представляет собою такую точную форму «плакатно-агитационной сущности отвлеченно исчисленной пятилетки», что все нападки на нее становятся просто-напросто неинтересным беспредметным злобствованием. «Где, кроме России, господствует экономическая мысль, способная быть выраженной в системе строгих художественных форм? – Нигде; – это ли не доказательство глубокой правды колхозного строительства?»

Я, конечно, *сгущаю* краски в том смысле, что сношу в одну статью настроения, мысли и характерные фразы, воспринятые и услышанные мною на протяжении нескольких лет. Но я ничего не преувеличиваю и ничего не заостряю. Мое описание эстетически-снобистических кругов советофильствующей Германии ни в какой мере и степени не карикатура, а самая обыкновенная фотография.

Хотя круги эти политически не играют почти никакой роли, их роль в сближении Германии с Советской Россией все же велика. Они занимают первые ряды в театре Пискатора, они создают художественный и главным образом политический успех Мейерхольду, они бывают на дипломатических раутах в полпредстве, из них составляется избранная публика на открытиях советских выставочных павильонов, они славят и рецензируют советские фильмы, советскую беллетристику, советскую науку (причем славят все это как советское творчество, а не как русское). Они не читают Панаиот-Истрати, Беседовского, находя, что эти злостные враги России –

---

[*] В связи с этим интересно отметить, что самый большой удар СССР нанесли в последнее время советские картинные выставки (особенно последняя, берлинская), показавшие, что советская живопись, очевидно, по приказу сверху возвращается к своеобразному революционному передвижничеству, к иллюстрированному каталогу «наших достижений».

скверные писатели; они же увлекаются автобиографией Троцкого, утверждая, что она написана не хуже, чем «Детство и отрочество» Толстого[*]. Они, сидя в редакциях издательств, борются против переводов эмигрантской беллетристики и злостных эмигрантских статей о большевизме, они состоят членами общества «Друзей новой России», они ездят в составе советских экскурсий на шесть недель в Петербург и Москву, смотрят Петропавловку, Кремль и распространяют по приезде слух о замечательной стране СССР.

Делают они все это, конечно, не за страх, а за совесть. Причем, как это ни странно, снобистическая совесть в своем скрытом внутреннем позерстве доходит иногда до проявлений, граничащих почти что с героизмом. Одна очень богатая молодая женщина зашла в своем советофильстве так далеко, что по возвращении из России поступила простою работницею на фабрику.

Таковы формы эстетически-снобистического советофильства Германии. Моя характеристика этого явления была бы неполна, если бы я не указал на то, что носителями этой формы советофильства являются, в первую очередь во всяком случае, люди определенно левые. Правда, не столько в политическом, сколько в культурно-миросозерцательном смысле этого слова. Объясняется это тем, что отрыв от духовной почвы Европы неизбежно сдвигает всякого беспочвенного человека влево, т.е. в ту сторону, в которую определенно накренен весь европейский мир.

Характернейшее доказательство этой истины представляет собою тот парадоксальнейший факт немецкой политической жизни, что религиозно совершенно, конечно, беспочвенный христиански-монархический национализм обновляется ныне (в национал-социализме) путем прививки к своему сгнившему стволу молодого коммунистического ростка.

* * *

Наряду с охарактеризованным советофильством опустошенных душ, все знающих, все понимающих, ничему не верящих и себе надоевших, всегда защищающих правду всякого крайнего мнения и великое значение рекордной цифры, хотя бы и цифры расстрелянных большевиками кулаков, существует в Германии еще одна форма советофильства, очень странного и по-своему очень глубокого.

---

[*]Справедливость требует отметить, что автобиография Троцкого написана местами действительно превосходно.

Я назвал бы его советофильством *религиозным*.

Проблема этого религиозного (причем типично *протестантского*, в католичестве оно немыслимо) советофильства очень сложна и глубока, и я могу в общей статье ее лишь приблизительно наметить и бегло очертить.

Чтобы объяснить, как протестантские души, да еще души богословов и пасторов, доходят до утверждения, что «коммунистическая партия представляет собою, вероятно, единственную живую христианскую секту в современности», надо было бы проанализировать то трагическое положение, в котором находится сейчас немецкий протестантизм. Насколько я вижу, сущность этой потрясающей и многими протестантскими богословами ныне вполне осознанной трагедии заключается, с одной стороны, в утрате опыта религиозно-соборной (церковной) жизни, а с другой (конечно, связанной с первой), в утрате всякого определенного ощущения подлинно религиозного *содержания* жизни и веры. Внецерковное, вполне светское, профессорское богословие расхитило в Германии живую субстанцию христианской веры и превратило религию в некую *специфическую структуру* души (в религиозность), а церковь в некую специфическую общину (Gemeinschaft) религиозно структурированных душ.

Благодаря такому обеспредмечению, т.е. в сущности обезбожению и расцерковлению религиозной жизни создалась своеобразная возможность внецерковных соединений вольноотпущенной религиозности с самыми разнообразными богами, в сущности с идолами.

Немецкие пасторы Вильгельмовской эпохи были психологически, т.е. по своему душевному складу, в большинстве случаев, людьми безусловно религиозными, но высшею доступною им формой духовно-коллективной жизни была для них прежде всего жизнь национальная. Это значит, что родина (Vaterland) занимала в их душах место церкви.

Этим и объясняется, почему старорежимный пастор, многое отрицая в католицизме, ненавидел в нем лишь его интернационализм. Для него этот интернационализм был явлением исключительно политическим, как и интернационализм социал-демократии. Католик и социал-демократ представлялись ему одинаково безбожными изменниками Родины.

Этот протестантский национализм – явление совсем другого порядка, чем, например, черносотенство иных православных священников. Православные черносотенцы могли кричать: «бей жидов», но им никогда не пришло бы в голову доказывать, что если бы Хри-

стос не был славянином, то Россия не могла бы быть православной. Немецкие же расисты только потому и продолжают считать себя христианами, что Иисус Христос был, по их мнению, голубоглазым арийцем.

Господство националистических течений в довоенном протестантизме оставило Германии страшное наследство: полную отчужденность от церкви пролетариата и националистическую «религию» национал-социалистов, выросшую частично внутри протестантской церкви.

Революция, многое изменившая в Германии, создала в противовес старому немецкому пастору-националисту новый тип пастора-социалиста. Но в этом новом типе зачастую явно присутствуют старые черты и старые недостатки. Если в душе придворного проповедника место церкви занимала родина, то в душе социалистического пастора левого толка место церкви занимает организованный пролетариат.

Слияние с ним в его страданиях и борьбе является, по мнению священнослужителей этой новой формации, высшею *религиозною* задачею современности.

Конечно, *содержание* пролетарской веры (марксизм) и по их мнению очень далеко от христианства, но ведь в религии важно не метафизическое содержание веры (Gehalt), а вера как определенное качество сознания (Haltung): религия = религиозность. По своему же качеству коммунистическое сознание, конечно, религиознее социал-демократического. Так, расцерковление веры приводит немецкого пастора-социалиста к ощущению коммунизма как единственно живой христианской секты.

Конечно, это только очень грубая схема и психологически, и теологически очень сложного пути.

В основе неопасторской психологии лежит, как мне кажется, с одной стороны, стыд за довоенный религиозный национализм и жажда приспособить христианство к требованиям пролетарской аудитории, а с другой – желание связать свою индивидуалистически бессильную и угасающую веру с каким-нибудь мощным коллективным движением. С одной стороны, значит, – желание христианизации коммунизма, а с другой – социализации христианства. Слияние этих двух желаний в одно ставит вопрос об общем знаменателе между христианством и коммунизмом, прежде всего большевизмом. В качестве такового и выдвигается общее обоим движениям стремление к неприятию и отрицанию всей ставшей лжи во имя становящейся истины, сгорание души в огне очищающем, взыскание Града невидимого, т.е. типичное для религиозного советофиль-

ства становление под знак вопроса (in Frage-Stellen) всех сказанных и сказуемых слов мира во имя его несказуемого смысла; слияния мистики негативного богословия* с теорией «перманентной революции» Троцкого**.

Своего парадоксального заострения эта теория (не всегда высказываемая религиозными защитниками Москвы, но всегда присутствующая в их размышлениях) достигает в мысли, что радикализм религиозного отрицания всех уже осуществленных форм культуры требует своего распространения и на обусловленную (как в своем проявлении, так и в своем развитии) определенными культурными моментами христианскую форму религии. Подлинная религиозность должна, таким образом, отрицать все бытовые формы исторически сложившегося христианства. Отсюда только один шаг до религиозного оправдания большевицкой борьбы против православной Церкви.

Интереснее всего то, что вся эта философия истории защищается радикальными протестантскими богословами как единственно возможная в социалистическом XX веке защита христианства.

На поставленный мною однажды в горячем споре вопрос, не сводима ли вся эта теория к утверждению временности и преходящности связи между мистически-вечным Христом и исторически-случайным Иисусом, который в данный момент уступает свое место Ленину, мой собеседник положительного ответа не дал: очевидно, мой вывод показался ему уже слишком парадоксальным. Но продолжение разговора показало мне, что я был в сущности прав. Речь зашла о напечатанной в «Современных записках» статье В.Ф. Булгакова «Как умирали за веру». Я рассказал содержание и особенно подробно остановился на расстреле красноармейцами крестьян, которые умирали с молитвою за своих мучителей. И вот тут-то все и выяснилось до конца. С большою искренностью, потрясенный рассказом мой собеседник высказал неожиданную для меня мысль, что живым религиозным чувством были исполнены, по его мнению, все же красноармейцы, расстреливаемые же и молящиеся защищали своею смертью условные формы мертвой религиозности: «*демоническое*», как он выразился, т.е. в сущности идолопоклонческое православие.

---

*Под негативным богословием понимается систематическое учение, по которому Бог может быть охарактеризован исключительно только чрез отрицание всех возможных о нем высказываний.

**Религиозная несостоятельность этой концепции очевидна. Для ее опровержения достаточно просто указать на то, что смысл христианства не только в бесконечности человеческого вопрошания, но и в окончательности Божьего ответа на все вопросы.

Дальше анализировать религиозную форму немецкого советофильства не приходится. Все дальнейшее становится понятным само собою. Живейшее сочувствие советской педагогике (превращение Кости Рябцева в положительный тип, подобного которому нет во всей Европе), величайший интерес к новой русской этике (Коллонтай!), увлечение освободительной работой большевиков в Индии и Китае, чувство своей духовной немощи перед лицом религиозного горения большевизма, превращение Ленина в великого пророка будущего и глубокое недоверие к эмигрантским мыслителям, видящим в большевизме не положительную религиозную силу, а великий русский грех, – такова последняя форма господствующего в Германии советофильства.

* * *

Как ни удручающе для нас, русских, все это сложное, умное, а отчасти даже и глубокомысленное непонимание природы большевизма, в этом непонимании есть все же и нечто утешительное: очень большой интерес к России. Мне думается, что на почве этого интереса и возможна, и необходима упорная работа эмиграции над выяснением подлинной сущности всего происходящего в России. В Германии есть силы, на которые в этой работе можно опереться.

Письма из Германии
(Национал-социалисты)

В 1919 году – прославленный ныне вождь национал-социалистов – Адольф Гитлер вступил *седьмым* членом в «немецкую рабочую партию». На первое открытое собрание новой партии пришли те же семь человек, что рассылали рукописные приглашения: ни одного сочувствующего, ни одного любопытствующего гостя.

За одиннадцать лет картина изменилась до неузнаваемости. На сентябрьских выборах в Рейхстаг национал-социалисты собрали 6 400 000 голосов (из 35 миллионов). Это значит, что каждый пятый человек в Германии – ныне национал-социалист.

Чем объясняется этот небывалый, для большинства совершенно неожиданный успех?

* * *

Для ответа на этот вопрос необходимо пристальнее всмотреться в общий результат последних выборов. В качестве наиболее характерной черты этих выборов немецкая печать не раз отмечала – полный разгром буржуазной демократии, как консервативного, так и либерального толка. Из 35 миллионов выборщиков 20 миллионов голосовало за определенно враждебные буржуазному индивидуализму массовые партии социалистов (с. д.), коммунистов и национал-социалистов. Все некатолические буржуазные партии собрали вместе всего только 7 миллионов голосов. Из них два с половиною миллиона отпадают на безыдейных и беспринципных защитников своих узких хозяйственных интересов – (*Wirtschaftspartei*, *Landvolk*: группа *Schiele*). За идею либерализма, в том смысле, который этому термину придавал 19-й век, высказалось, таким образом, всего только 4½ миллиона избирателей.

Итак, первое, что должно быть отмечено, это то, что национал-социалисты пришли к призовому столбу не одни, а в очень большой и пестрой компании враждебных либерализму и *буржуазной* демократии сил. Поражение это нельзя, конечно, отождествлять с поражением демократии как формально-политического принципа. Но и разделяя оба начала, нельзя все же не видеть, что выборы

14-го сентября нанесли удар не только буржуазно-индивидуалистическому *миросозерцанию либерализма*, но и демократическому началу как таковому. Максимального успеха среди победителей добились враждебные демократии национал-социалисты и коммунисты.

В чем же дело? Почему еще недавно влекущие лозунги либерализма и демократии, свободолюбия и народоправства ныне не звучат; не вдохновляют прежде всего нового, молодого, активного избирателя? Для каждого, не совсем ослепшего наблюдателя европейской жизни ясно, что объяснение надо искать в том, что демократия перестала быть в Европе живой революционной идеей; превратилась в борьбу интересов; превратила свободу борьбы за истину в разнузданную борьбу всех мнений против истины, а идею народа – в общий всем группировкам защитный цвет партийных домогательств.

Это скрытое обстояние вещей и вывели на свет Божий выборы 14-го сентября. Победа в борьбе партий осталась за миросозерцаниями. Влечение к миросозерцанию, все равно какому: – католическому, коммунистическому, расистскому оказалось сильнее веры в реальную политику достижимых целей. Без учета этого, в конце концов все-таки идеалистического момента, т.е. без учета того факта, что национал-социалисты шли в бой с твердою верою в непоколебимую верность своей идеи, с «лютой» (grimmig) решимостью во что бы то ни стало победить и с повышенным чувством мессианских задач грядущего немецкого государства, их головокружительный успех необъясним.

* * *

Для людей, чувствующих ту острую тему современности, что именуется «кризисом демократии», и стремящихся обновить и *защитить* демократическую форму путем заполнения ее миросозерцательным исповеданием некоего сверхполитического смысла истории, в победе национал-социалистической идеократии над буржуазно-демократическим интересодержавием, могло бы быть наряду со всем страшным и жутким, чем чреваты выборы 14-го сентября и нечто положительное, если бы миросозерцание национал-социалистов было некой, пусть злой, но все же роковой, в логике истории укорененной, идеей. Но в том-то и дело, что «идея» национал-социализма вовсе не исторически роковая идея, а произвольная выдумка людей, не чувствующих исторического смысла изживаемой нами эпохи. С этой точки зрения между коммунизмом и национал-социализмом существует очень большая раз-

ница. Коммунизм и идеологически, и психологически, и социально вполне понятен как в своих истоках, так и в своих устремлениях. Тысячами крепких нитей он связан с изживаемой нами эпохой: с безбожием и науковерием буржуазии, с капиталистической формой товаропроизводства, с головокружительным развитием техники, с хозяйственным кризисом послевоенной Европы. При всей практической нелепости и преступности коммунистической программы и тактики коммунистическое миросозерцание представляет собою весьма точное описание душевного состояния значительной части западноевропейского пролетариата. Можно оспаривать его реализуемость, но нельзя отрицать, что он реален и психологической, и социальной реальностью стоящих за ним масс. Это надстройка, у которой, безусловно, есть свой прочный базис.

Совершенно иначе обстоит дело с национал-социализмом. Конечно, и он – реальность, но реальность совсем другого порядка. Читая Гитлера, не можешь отделаться от впечатления какой-то случайно сложной и лично произвольной философски-политической комбинации. Не то чтобы все мысли были беспочвенными выдумками; наоборот, – отдельные мысли вполне понятны в своих исторических истоках, но их сплетения и пересечения производят впечатление уже не мысли, а явной выдумки.

* * *

Основные положения национал-социалистической философии сводятся к следующему[*]: тигр живет с тигрицей, синица с синицей, мышь с мышью и т.д. В случае скрещивания представителей высшего вида с представителем низшего получаются ублюдочные, неприспособленные к жизни, склонные к вырождению существа.

То, что в животном мире представляют собою виды, в человеческом мире представляют собою расы.

Судить о том, какие расы были изначально носителями культуры – трудно и непродуктивно. Переходя к современности, можно с уверенностью, однако, сказать, что вся современная и памятная нам культура: искусство, наука, техника – все это почти исключительно результат арийского творчества. Ариец – прототип и вершина человечества. «Он тот Прометей, из лучезарного чела которого спокон веков высекаются божественные искры». Арийцу как высшему типу противопоставляется еврей как низший. Смысл мировой

[*]Излагаю главным образом по двухтомному труду Гитлера «Mein Kampf». Первый том содержит политическую автобиографию, второй – учение.

истории в борьбе арийства с еврейством. Ариец, спускающийся до «кровосмесительства» с евреем, — преступник перед законом природы. Но закон природы — Божий закон. Кровосмесительство есть таким образом грех против Духа Святого, преступление против воли Всевышнего. Ибо по образу и подобию Божьему был создан, конечно, не человек, а светловолосый, голубоглазый, длинночерепной ариец.

Такова христианско-коннозаводческая метафизика национал-социализма. В своем обнаженном виде она редко выдвигается национал-социалистами на первый план. Расистское* мышление гораздо охотнее движется в плоскости историко-философской и культурно-политической, чем отвлеченно-метафизической. Нельзя сказать, чтобы политическое мышление национал-социалистов было много глубже и честнее их метафизических построений. Все же оно настолько конкретнее и хватче, что производит, как часто приходится наблюдать, большое впечатление и на тех людей, что определенно отрицают коннозаводческую метафизику Гитлера.

Само собою разумеется, что и культурно-философская концепция национал-социализма представляет собою сплошную семитологию. Не стесняясь никакими преувеличениями и искажениями, ловко пользуясь бесспорными фактами, что, во-первых, еврейство сыграло громадную роль в создании и укреплении социалистического учения, что лучшие немецкие буржуазные газеты, поддерживающие социал-демократию, редактируются немецкими евреями и что очень большой процент финансового капитала находится в еврейских руках, национал-социалисты строят свое центральное учение о сознательном и глубоко продуманном сотрудничестве еврейского капитала и еврейского марксизма; стальных банковых камер, обирающих немецкий народ, и стального шага международного пролетариата, разжигаемого марксистскими прокламациями.

Капитализм и марксизм борются друг с другом *только для видимости*, с целью обмануть притупленный инстинкт семитизированного арийства. На самом же деле редактор любой марксистской газеты всегда окажется двоюродным братом того промышленника или банкира, против которого его листок ведет свою бешеную травлю. В случае краха революции — редактор переедет к банкиру; в случае победы революции — редактор спасет капиталы банкира. И это вполне понятно, ибо глубинная борьба идет в мире не между трудом и капиталом (эту очень убедительную теорию создали евреи

---

*Ради удобства я иногда называю национал-социалистов расистами, хотя они представляют собою только одно из течений расизма.

для отвода глаз), а между расами. В каком бы лагере политическом и хозяйственном ни стоял еврей, он в последнем счете стоит в одном и том же лагере: борется за мировую гегемонию еврейства.

Из этого историко-философского лубка вырастает вся политическая концепция национал-социализма. Главная цель – борьба против двуединого зла: капитализма и марксизма, за двуединую истину – национал-социализма.

Что национал-социалисты подразумевают под национализмом – вполне ясно. Нация есть государственная народность. Задача немецкого государства – блюсти арийскую чистоту немецкой народности. Мистика национал-социалистического государства – это прежде всего биологический мессианизм.

Отсюда целая система государственного наблюдения за процессом размножения. Запрет размножения для больных, запрет смешанных браков, развитие культа тела, мистического ощущения своей крови.

Дабы все это было осуществимо, национал-социалисты проводят принципиальное различие между *гражданами* и *подданными* (Staatsbürger und Staatsangehörige). Рождаются все только подданными. Инокровные остаются <таковыми> навсегда. Государство всячески оберегает их справедливые интересы, но лишает их как активного, так и пассивного выборного права. Своекровные же в 19 лет присягают государству и народу, клянутся блюсти чистоту своей крови. Эта клятва превращает их из подданных в граждан.

Таковы наиболее существенные черты национал-социалистического учения о государстве. Надо признаться, что при всей своей дикости они очень точно определяют сущность расистского национализма.

Сложнее обстоит дело с расистским социализмом. Сложность этого вопроса заключается в том, что поскольку учение о нации-расе, о нации-племени определенно и единообразно развивается всеми национал-социалистами, постольку многообразно и разномысленно звучит у них тема социализма. Не надо быть пророком, чтобы предсказать, что по линии истолкования социализма расизму придется пережить много бурь, а может быть, и расколов. Читая Гитлера, определенно чувствуешь, что он психологически фашист, т.е. человек соблазненный «безумием цезаризма»[*]. Читая Геббельса, не сомневаешься, что он антисемит; спрашиваешь себя, – не коммунист ли он? Но ясно чувствуешь, что он не фашист. Несмотря

[*]Выражение видного национал-социалиста д-ра Геббельса, автора многих брошюр. Все дальнейшие цитаты взяты из его книжечки: «Die zweite Revolution».

на то, что он все время с исступлением и восторгом приветствует «нашего Гитлера», во многих его словах и оборотах слышится нечто враждебное гитлерианству. Ему ясно, например, что «идеи интернациональны», национальны же только их воплощения. Он утверждает и приветствует «мировую идею» социализма. Он с подлинным гневом отвергает «атавистическую бессмыслицу реакционного цезаризма» и с пролетарским пафосом утверждает «диктатуру социалистической идеи» в государстве будущего. Как и Гитлер, он кровно ненавидит «ноябрьских преступников» (социал-демократию). Но в то время как Гитлер ненавидит их за предательство славы немецкого оружия, Геббельс обрушивается на них за то, что они не провели по большевицкому рецепту социализации. С подлинно пролетарской озлобленностью говорит он о двусторонности классовой борьбы. Все это тона, которых у Гитлера нет.

Это расхождение намечает две совершенно разные политические линии по отношению к России. Гитлер определенный враг России (не только Советов, а и самой России), враг бисмарковской мысли союза с ней. По его мнению, Россия осуждена на гибель. Военный союз (других союзов Гитлер не признает) с насмерть больной страной – верх бессмыслицы. Ни в какое строительство большевиков Гитлер не верит. «Россия не построила еще ни одного мало-мальски годного автомобиля». Он подробно анализирует возможность русско-германской войны против Франции и ее союзников и заключает этот анализ вполне односмысленным утверждением: «Такая война была бы окончательной гибелью Германии». Близкой некоторым националистическим кругам идее союза с Россией Гитлер противопоставляет союз с Англией, в незаходящую звезду которой (в качестве мировой державы) он твердо верит, а также союз с фашистской Италией. Он определенно заявляет, что «национал-социалисты ставят крест над предвоенной внешней политикой Германии и продолжают ту линию, которая оборвалась шестьсот лет тому назад». «Германии незачем стремиться на юг и на запад. Надо повернуть взоры на *земли* востока». Предвоенной колониальной и торговой политике Вильгельма II национал-социализм противополагает в лице Гитлера новую *земельную* политику. Это означает распространение германской территории за счет умирающей России. Распространению этому Россия, по мнению Гитлера, не сможет противопоставить ни силы, ни воли. Великая довоенная Россия была ведь создана не славянами, а германцами (варяги, балтийцы, немецкая династия). Германский правящий слой разложился и сдал свои позиции еврейству. Но «еврейство сильно только силою

разложения, а не созидания». Растленная еврейством Россия не сможет помешать Германии занять нужные ей просторы. Миссия национал-социалистов – миролюбиво поучает Гитлер – погасить в подрастающем поколении хмельную мечту нового Македонского похода и внушить ему, что великое будущее Германии таится в прилежном труде немецкого плуга, которому меч должен всего только предоставить нужную землю. «Расчет» с Францией остается, конечно, и для Гитлера роковой необходимостью немецкой политики. Но это музыка будущего. «Национал-социалисты сознательные враги вульгарного ура-национализма». Этим, «мирным» страницам противостоят, впрочем, и весьма иные.

В главе, посвященной Версалю, Гитлер мечтает о том, что несправедливость договора обернется скоро ничем не заглушимым требованием всей Германии: «мы хотим снова быть вооруженными». Он молится: «Всемогущий Господь, благослови наше оружие; будь справедлив, каким Ты был всегда; рассуди нас; неужели мы не заслуживаем свободы. Господи, благослови нашу борьбу!» На вопрос, не противоречит ли эта молитва гимну пахаря, Гитлер, конечно, ответит – нет: беззаботно пахать землю может, по теории воинствующего патриотизма, только тот народ, труд которого охраняется мечом.

Совсем иное отношение к Советской России и России вообще звучит у Геббельса. В письме, адресованном к другу слева (из контекста письма выясняется, что к коммунисту), Геббельс пишет: «Ни один царь еще не понимал русский народ в его глубине, в его страстях, в его национальных инстинктах так глубоко, как Ленин. Он дал русскому крестьянину то, о чем этот крестьянин спокон веков мечтал: свободу и землю. Этим он превратил русского крестьянина в подлинного носителя новой системы». Геббельс отказывается «вступать в хор буржуазных лжецов и невежд, утверждающих, что большевизм стоит перед крушением». Наоборот, Россия сейчас сильна и творчески напряжена, как никогда. На каждом советском рубле, работающем на коммунистическую партию, написано «не коммунизм, а Россия». Советская Россия, по мнению Геббельса, потому только и поддерживает сейчас немецкий коммунизм, что правильно предчувствует: этот антидемократический социализм, преодолев в себе ложь европейского интернационализма, первый поддержит национальную волю большевицкого великодержавия.

Кончается письмо неожиданным в устах национал-социалиста признанием, что «хотя коммунисты и борются с национал-социалистами, они друг другу все же не враги». Советская Россия самою судьбою намечена в союзницы Германии в ее страстной борьбе с

дьявольским смрадом разлагающегося Запада. Кратчайший путь национал-социализма в царство свободы ведет через Советскую Россию, в которой «европейское учение Карла Маркса» уже давно принесено в жертву красному империализму, новой форме исконного русского «панславизма».

Таков второй вариант национал-социалистического отношения к Советской России. Если бы этот второй, геббельский, вариант победил гитлеровский, то не видно, что могло бы помешать расистам искать самого тесного сближения с большевиками. О том, могли ли бы они рассчитывать на взаимность, я сейчас не говорю. Это вопрос очень темный и сложный. Но вернемся к нашему вопросу: в чем сущность расистского социализма? Как это ни странно – в отождествлении духа подлинного социализма с духом прусской государственности. Мысль эта принадлежит, впрочем, не Гитлеру (у него вообще мало своих мыслей), а Освальду Шпенглеру. Развита она была знаменитым автором «Заката Европы» в небольшой брошюре «Пруссачество и социализм». Торгашескому духу индивидуалистически-безгосударственного английского общества Шпенглер противополагает идею прусской государственности, основанной «на работе, долге и службе».

Сущность подлинного социализма сводится Шпенглером к борьбе против хозяйственного индивидуализма. Всякий гражданин, начиная с монарха и кончая последним чернорабочим, начиная с главы крупнейшего предприятия и кончая мелкими ремесленниками, должен работать не на себя, а на органическое целое национального государства. Крайности богатства и бедности должны быть уничтожены, заменены природою обусловленными различиями в работоспособности отдельных лиц. Прусский государственный социализм погиб, предав свою систему торгашескому духу манчестерства[1*]. Германия возродится на путях возврата к социализму прусского образца, не знающего ни идеи классовой борьбы, ни идеи интернационала. Все дело в борьбе против «тирании процента» (Zinsknechtschaft), в борьбе за труд, все равно – физический или духовный как единственную основу государственного хозяйствования.

Такова в кратких чертах идеология немецкой национал-социалистической рабочей партии. Какова же ее социальная природа?

* * *

И не будучи марксистом, нельзя не видеть, что идеи, в особенности политические, пробивают себе дорогу в жизнь только при усло-

вии их органической связи с определенными социальными слоями. Спрашивается: какие социальные слои обслуживает национал-социалистическая идеология? Кто по своему социальному положению те 6 400 000 людей, которые подали свои голоса за расистов? Какие личные, хозяйственно-житейские интересы защищали они 14-го сентября? Отвечая на этот вопрос, де Манн, Вальтер Маннцен и другие исследователи национал-социализма определяют партию национал-социалистов как партию мелкой буржуазии. Определение это верно, но, думается, недостаточно и односторонне. Безусловно, мелкобуржуазный слой представляет собою основную массу партии. Все же главная сила национал-социалистов в том, что они по-разному выражают весьма разные интересы весьма разных социальных слоев.

В первую очередь за национал-социалистов голосовали слабосильные ремесленники, мелкие торговцы, тихие кустари, служащие, т.е. все те хозяйственные остатки докапиталистической эпохи, которые, банкротясь и лишаясь мест, неудержимо скатываются в ненавистные им низины пролетарского быта. Национал-социалистическая проповедь убедительна для этих социальных слоев, с одной стороны, как проповедь против акционерных обществ, все новых и новых машин, дороговизны современной рекламы, роскоши торговых помещений и т.д.; с другой, как проповедь против очень дорогой социальной политики марксистской демократии, опутывающей мелкого ремесленника и предпринимателя крепкою сетью обязательств по отношению к подмастерьям и служащим.

Второй социальный слой, голосовавший за национал-социалистов – крестьяне.

Уничтожив все командные высоты довоенного феодализма, отказавшись от принципиальной защиты интересов земельных собственников (путем покровительственной пошлины и податной системы), пореволюционная республика поставила как вельможных, так и простонародных землеробов в очень трудное положение. Выбираются из этого положения лишь те хозяйства, которые переходят к капиталистической форме землеобработки и сбыта сельскохозяйственных продуктов. Малосильные крестьяне в этой переустройке затираются, должают банкам и, встречаясь в такую тяжелую минуту с феодально-патриархальной проповедью национал-социалистов, естественно становятся заклятыми врагами капитализма и еврейства.

Третий контингент национал-социалистических избирателей – мелкие служащие и те деклассированные рабочие, которые, наскучив дальним прицелом социал-демократического реформизма и ра-

зочаровавшись в немедленности социальной революции, стихийно и бессознательно отдались новой надежде на спасение, надежде на «вторую революцию» и «третье царство»[2*] национал-социалистов.

За всею этою разношерстною массой мелкой буржуазии стоит, однако, в качестве главной базы национал-социализма класс крупных землевладельцев, не прощающих республике гнусного предательства феодальных форм германской государственности разнузданности международного капитализма.

Реальность этой связи с редкою отчетливостью вскрывает гитлеровская теория «мировой державы», органически связанная с рассмотренною выше русской политикой. По мнению Гитлера, «мировой» всякая держава становится не в силу своей военной мощи и не в силу господства своей промышленности на мировом рынке, а исключительно в силу «правильного, нормального взаимоотношения количества земли и народонаселения». Если бы германская промышленность завоевала весь мир и если бы Германия снова воссоздала свою армию, – все равно, великою державою она не стала бы. «Volk ohne Raum» (народ без простора) – великой, мировой державой быть не может. Отсюда и вырастает уже упомянутая задача новой земельной политики стремящейся к «миродержавности» Германии. Ясно, что эта идеология является прямым выражением земельно-феодальных вожделений немецких аграриев. Карта выборов 14-го сентября вполне подтверждает это социологическое соображение.

Итак, социальной базой национал-социализма является весьма пестрый союз крупных землевладельцев, малосильных крестьян, мелкой городской буржуазии, мелких служащих и случайных масс деклассированного пролетариата. Главными же врагами национал-социализма надо считать две друг другу враждебных силы: крупный капитал и организованную социал-демократию.

Но так отчетливо дело обстоит в сущности только с точки зрения статики национал-социалистической программы. Нац[ионал]-социалистическая тактика весьма искусно преодолевает ограниченность социальной базы своей партии. Не подлежит никакому сомнению, что крупные средства, которыми располагает национал-социалистическая партия, имеют своим источником не только добровольные взносы членов партии и сборы с многочисленных собраний и митингов, как то думают боевые генералы старого закала и неравнодушные к национал-социалистам офицерские вдовы, но и материализованное сочувствие весьма крупной промышленной буржуазии.

Следственный комитет Баварского ландтага, занимавшийся в 22/23 году национал-социалистами в связи с их сорвавшимся

походом на Берлин, установил три источника партийных средств: 1) нейтральные государства*, 2) прекрасные женщины и 3) тяжелая промышленность. Теоретической базой возможности национал-социалистической апелляции к капиталу является весьма смелое, но в условиях капиталистического хозяйства XX века и весьма фантастическое разделение капитала на созидательный, промышленный (он же и германский) и на хищнический, банковый (он же и еврейский), подлежащий немедленной конфискации по приходе нац[ионал]-социалистов к власти. Не сомневаясь в искренности нац[ионал]-социалистической веры в свои теории, я все же весьма сомневаюсь в том, что крупная буржуазия давала расистам деньги в расчете на то, что расистское правительство, национализировав банки, будет оказывать фабрикам беспроцентный кредит. Ясно, что деньги давались в расчете на национал-социалистическую помощь в борьбе капитала против «марксистских сил», т.е., попросту говоря, – против рабочего класса. Такова в общих чертах социальная природа национал-социалистической партии.

Представляй собою национал-социализм всего только охарактеризованную партию, его победа была бы непонятна. Но в том-то и дело, что национал-социализм не только реакционная партия, но и очень сложное идейно-психологическое течение, вылившееся – в этом его особенность, – в своеобразную форму военной организации.

Первая глава второго тома «Автобиографии» Гитлера озаглавлена: «Миросозерцание и партия». В речах Гитлера и других вождей также постоянно встречается все то же основное требование миросозерцательного обоснования политической борьбы. Я уже отмечал, что победа национал-социализма в первую очередь означает победу миросозерцательного течения над интересократией. Верность этого положения кажется мне совершенно бесспорною; но бесспорность эта становится понятной только при выяснении себе того обстоятельства, что миросозерцание, вернее, быть может, мироощущение национал-социализма гораздо сложнее, неопределеннее, тоньше и глубже, чем тот идеологический лубок и та основанная на нем программа, о которых речь шла выше.

Вальтер Маннцен**, безусловно, прав, подчеркивая, что идеологически программную вульгарность национал-социалистической

*Комитету удалось установить, что жалованье гитлеровским офицерам выплачивалось в 23 г. в швейцарских франках. Национал-социалистам удалось убедить швейцарскую буржуазию в том, что вне национал-социализма Германии нет спасения от большевизма.

**Neue Blätter für den Soziahsmus. 8 Heft. 1930.

публицистики надо отличать от зачастую гораздо более глубоких теорий, стоящих за нею. Я лично знаю большое количество людей очень умных, очень тонких и высокообразованных, которые под миросозерцанием Гитлера никогда не подписались бы как под своим собственным, но которые все же подписываются под ним как перед тем «необходимым упрощением» их собственного миросозерцания, без которого невозможно привлечение на его сторону широких и активных масс.

В октябре, в Берлине, на съезде немецкого социологического общества я прослушал два реферата и двухдневные прения об общественном мнении, свободе печати и о тому подобных вопросах. Конечно, я говорил – в связи с этими темами и еще свежими в памяти выборами со многими видными представителями германской науки о национал-социалистах. Должен сказать, я был очень поражен теми национал-социалистическими нотами, которые скрыто звучали не только в реферате гейдельбергского профессора фон Эккардта, выпустившего большую книжку о России[*] и в «слове» знаменитого берлинского юриста Карла Шмидта, но главным образом во многих частных беседах. В этих беседах мне выяснилось, что через безответственно измышленный революционный примитив национал-социализма силятся пробиться в жизнь гораздо более сложные, в своем истоке гораздо более благородные мысли и настроения. И действительно, при желании и некотором мужестве Гитлера можно идеологически связать и с основателем теории прусского консерватизма Шталем[**], и с венским философом, социологом и экономистом Отомар-Шпаном, любимым, к слову сказать, теоретиком русских национал-социалистов – ранних евразийцев, и даже с учением о государстве гегельянца Фрейера. Действительно, все наиболее существенные положения Шталя – Шпана в весьма упрощенном и сниженном виде встречаются и у национал-социалистов. Так, прежде всего, защита органической теории государства против механической. Требование, чтобы как интересы отдельных граждан, так и интересы всех хозяйственных корпораций безоговорочно подчинялись государству, мыслимому в форме реально-коллективной *личности* (reale Verbandsperson), высшим атрибутом которой является власть и авторитет. Староконсервативному принципу «Autorität, nicht Majorität»[3*] соответствует у национал-социалистов положение: «диктатура –

[*] *Hans van Eckardt.* Russland. Leipzig, 1930.

[**] Интересно, что Шталь по происхождению еврей. Фамилию «Шталь» он принял при крещении.

не парламентаризм», причем речь идет о диктатуре личности, а не партии или класса.

Кроме государственников-романтиков, на национал-социалистов оказал безусловное влияние и Ницше, вернее то атмосферическое ницшеанство, которое сейчас возрождается в Германии. Правда, Ницше был врагом всякой расистской «ерунды и выдумки», но все же в его идеале сверхчеловека, своеобразно перекликающемся с проходящим через ряд его писаний образом «светловолосой бестии» и ведущем свое начало от идеи дарвинизма (теория подбора), нельзя не узнать прообраза царя вселенной: «чистого арийца» национал-социалистической концепции. Еще яснее связь по другой, не столько теоретической, сколько моралистической линии. Как и Ницше, национал-социалисты враги всякого морализма. Как и Ницше, они чувствуют себя стоящими по ту сторону добра и зла и приветствуют все положительные, жизнь утверждающие аффекты Ницше: гордость, радость, здоровье, любовь полов, вражду и войну, благоговение, прекрасный жест, сильную волю, волю к власти, верность земле и жизни. Как и Ницше, национал-социалисты, правда в резком несоответствии со своею собственною мелкобуржуазною социальною базою, страстные враги духовного и бытового мещанства. Эта противоположность между героикой национал-социалистической идеологии и мещанскими настроениями объединяемых ими социальных слоев отчетливо сознается некоторыми вождями национал-социализма. Подобно Ленину, неустанно боровшемуся со шкурником в рядах коммунистической партии, борется, например, Геббельс с сырым обывателем в расистских рядах.

«Откуда, – спрашивает он, – наша бесконечная ненависть к буржуазности нашей эпохи?» и отвечает: «мы ненавидим в современной буржуазности то мещанство, которым природа наделила всех подлинных мещан. Как мы ни стараемся, мы все еще не можем преодолеть буржуя. Он всюду среди нас, вечно привередливый, всеми недовольный, горластый тип, без веры, без идеала. Ему нравится наш радикализм, но лишь постольку, поскольку он не мешает здоровью и торговле. Он ругает вместе с нами все гнусные порядки, но лишь вечером, подвыпив и зная твердо, что его не услышат те, которым не надо знать, что он с нами. Во всех возможных и невозможных местах он малюет наши черные кресты и подписывает под ними “Германия, проснись”. Он сентиментален и любит хвастаться тем, что “принадлежал к движению” еще до войны, когда нынешние вожди, зеленая молодежь, еще и не появлялась на горизонте». Эта характеристика стариков-мещан, рыхлых, безвольных, политиканствующих крикунов очень верна. Ее легко было бы рас-

пространить на все примазавшиеся к расистам круги мещанского общества. Верна она прежде всего в своей апелляции к молодежи как к единственно прочной опоре национал-социализма. Думаю, что в успехе национал-социализма молодежь сыграла главную роль. Даже больше: она его подготовила. Для выяснения этого вопроса необходимо связать национал-социализм с тем очень интересным, религиозно-нравственным и культурно-политическим движением «Jugendbewegung»[4*], которое захватило немецкую молодежь еще в конце прошлого столетия.

На первый взгляд глубоко духовное по своим истокам и целям «младодвижение» так же далеко от расистской улицы, как далек от нее и гениально утонченный Ницше. Но в том-то и дело (национал-социализм можно считать школьным примером этой истины), что всякий, самый последний уличный черт побеждает только в качестве Люцифера, т.е. падшего ангела. Если бы у национал-социалистического черта не было своего ангела, он был бы совершенно бессилен.

Как Ницше, будучи врагом расизма, все-таки влился в расистское движение, так и немецкое «младодвижение», выросшее на отрицании всяческих авторитетов, влилось в авторитарное движение национал-социалистов. Я не могу подробно останавливаться на немецком младодвижении, начавшемся в самом конце 19-го века. Его двигателем было отчуждение от старого поколения отцов и учителей и стремление к новой, духовно более реальной, душевно более искренней, физически более здоровой, природной, национально более бытовой и живописной жизни. Началось оно в Штеглице под Берлином, но быстро перекинулось и в социалистически-пролетарскую среду. Несмотря на то, что, с одной стороны, вероисповедные, а с другой стороны, партийные организации пытались использовать младодвижение в интересах культурных форм и течений старого мира, оно в общем и целом осталось движением культурническим и этически-реформистским, чуждым конфессиональной узости и партийной нетерпимости. Центр младодвижения был не в учении, а в выработке новых форм жизни и общения. Главным врагом ощущался бездушный индивидуализм буржуазного общества. Чванство и лицемерие гостиных, хамство контор и канцелярий, притворный интерес ко всему высокому и прекрасному, безнравственный морализм в отношении между полами, одинаково крепкая вера в красоту девичьего стыда и общественно-гигиенического значения проституции. К этим моральным мотивам присоединялось отталкивание от «удручающей бесстыдности партийно-политической жизни», от городской цивилизации, от духовной непитательности

школьного образования, от лживости господствующих культурных ценностей. Слившись воедино, все эти чувства образовали в немецком младодвижении некое сложное, во многом очень родственное ранней романтике ощущение некоего кануна новой эпохи. Целыми стаями стали слетаться мальчики и девочки в возрасте 14–20 лет на городские вокзальные площади и разбредаться по рекам, лесам и замкам заново обретенной ими вечной природы и древней родины. Шли эти странные толпы в каких-то особых антибуржуазных костюмах (напоминающих форму желторубашечников с голыми шеями, со знаменами и штандартами, с мандолинами и гитарами, со старинными народными песнями и плясками, с лютой реформистской ненавистью к оставленному городу, кинематографу, пыльной танцульке и всякой иной разлагающей лжи. В душах у всех горел обет – «творить новую жизнь под знаком личной ответственности в свободе и правде». На этих странствиях (не путешествиях), принципиально аскетических (часто без вина, без курева), завязывались знакомства с простым народом, с крестьянами, реже с рабочими. На ночных засидках вокруг костра обсуждались все мировые вопросы: Бог, родина, общество, любовь, но все эти вопросы сливались в один – о новом человеке и новом органическом внутреннем взаимоотношении между людьми (Gemeinschaft). Из этих разговоров начали постепенно выкристаллизовываться новые формы общения, часто связанные с несколько фантастическими представлениями о германском Средневековье. Постепенно дружеские кружки стали слагаться в союзы-содружества; во главу этих содружеств стали выдвигаться вожди. Между вождем, без выборов выбранным, и кругом друзей начали образовываться сложные и своеобразные отношения. Вождь и наставник превращался в друга и исповедника. Развитие шло, с одной стороны, по линии духовно-орденской, с другой – спортивно-военной, захватывая все более и более широкие слои немецкой молодежи. Разразившаяся война, закончившаяся революцией, не могла, конечно, не отразиться и на движении немецкой молодежи. Насколько сильно и почвенно было это движение доказывается тем обстоятельством, что события 1914–1918 гг. отнюдь не смели его. Наоборот, обогатившись военно-революционным опытом, оно разлилось по всей Германии и явно окрасило своей мыслью и волей культурную и политическую жизнь молодой республики. Бесконечно осложнив младодвижение, война прежде всего развела его членов по трем разным дорогам. Часть молодежи ушла в религию, избрала ту внутреннюю линию, которую в русском движении принято называть *исповедничеством*. Другая страстно ринулась на защиту новой республики: – ушла в социализм и, к сожалению,

быстро подпала под влияние старшего поколения и его партийных органов. Младосоциалисты (Jungsozialisten) с трудом отстаивают свою самостоятельность; лучшие немецкие социалистические и коммунистические поэты и писатели издаются буржуазными издателями. Третьим путем энергично пошла национально настроенная буржуазная молодежь, создавшая сразу же после войны союз младонемцев и сформулировавшая уже в 1919 г. основные пункты своего миросозерцания... Ядро младонемецких организаций составилось из людей, которые пошли на войну зрелыми и сознательными членами первых младодвиженческих организаций, людей, влюбленных в родину, но равнодушных к монархии, людей, исполненных пророческого чаяния о преображении народной жизни и враждебных буржуазному оцепенению, людей, братски объединенных вокруг вольно избранного вождя, людей, не лишенных романтической фантастики, но все же и исполненных религиозно-этической серьезности. Война не разрушила их, а, наоборот, закалила; в окопах обрели они веру в реальность внеклассовой, общенародной солидарности. В ночных атаках они научились не опускать глаз перед судьбой; умирать – но *не сдаваться*. Слова о «жертвенной смерти», о «гении войны» – не превратились для них в пустые фразы. Отнюдь не тяготея к старому, не сумевшему организовать защиту родины, они, вернувшись с фронта, не приняли однако и революции; не столько как нового политического строя, сколько как тыловой психологии, как отказа от тяжелой судьбы: «не желаем больше терпеть». Что младодвиженцы-фронтовики были настроены именно так, доказывает то обстоятельство, что они первыми откликнулись на призыв правительства Эберта – Шейдеманна оказать вооруженный отпор коммунистам-спартаковцам. Республика, пожелавшая защитить единство немецкого народа от партийного сепаратизма, обрела в младодвиженцах-фронтовиках наиболее активных республиканцев. Но это единодушие скоро распалось. По целому ряду причин, анализ которых завел бы меня слишком далеко, развитие младодвиженцев-фронтовиков пошло по линии все нарастающей враждебности к республиканско-демократической Германии. Сущность этой враждебности надо искать не в различии политических программ, а в различии душевных укладов и настроений. В то время как республиканско-демократическая Германия зачитывалась Ремарком, младодвиженец-фронтовик с «праведным гневом» отвергал эту «хулу на Духа Святого». Не то чтобы он жаждал новой войны; нет, но его возмущало то, что борьба против возможности новой войны не гнушается никакими средствами, вплоть до заушения солдатской доблести и национальной чести. Не подлежит ника-

кому сомнению, что среди толп, требовавших запрещения фильма Ремарка, было очень много младодвиженцев-фронтовиков. Утверждение большей части левой немецкой прессы, что против Ремарка горланила *только* «улица», конечно, не верно. Улица – улицей; во всем, что происходит на улице, есть всегда доля «улицы». Но кроме того, в этом протесте была и святая святых вечной памяти жертвам войны. Надо жить в Германии, чтобы видеть, до чего страстна и напряженна сейчас в ней борьба между людьми, готовыми предать метафизику войны – политике, и людьми, требующими от всякой политики защиты метафизики войны; между людьми, для которых война – бессмысленная бойня, и людьми, для которых она, если и не Суд Божий – то все же великая и глубокая историческая судьба*.

Тут коренится и расхождение националистической молодежи с республикой. Программа этой молодежи мало продумана и даже путана, но в своих инстинктах очень определенна и тверда. Уже в 1919 г. на съезде в Лауенштейне авангард этой молодежи установил в лице союза «младонемцев» ряд положений, которые были впоследствии приняты и разными другими национальными организациями вплоть до «немецкой национально-социалистической рабочей партии». Эти положения суть: 1) борьба против порожденной революцией партийно-демократической государственности; 2) стремление к преодолению классовой розни в пользу сверхклассового народно-национального единства (wahre Volksgemeinschaft); 3) создание «великогерманского», основанного на народно-племенном единстве государства со включением в него австрийских и судетских немцев; 4) преодоление розни между католиками и протестантами, единая народная церковь**.

Если в некоторых университетах сейчас насчитывается до 80-90% национал-социалистов, то причину этого надо искать не во влиянии Гитлера на немецкую академическую молодежь, а в том, что политически конкретный активизм национал-социалистической *партии* внешне оформил резко антибуржуазные, национально-героические настроения немецкого пореволюционного младодвиженства. Не Гитлер создал, таким образом, национал-со-

---

*Быть может, самый болезненный узел немецкой трагедии заключается в том, что метафизически углубленные люди в своем большинстве – политические слепцы, а политически зрячие – в своей массе пошляки.

**Психология «младонемцев» ближе к психологии лучших представителей Галлиполийства, чем к психологии младороссов, уже приближающихся, несмотря на свой легитимизм, к фашизму и национал-социализму.

циалистическое течение среди немецкой академической молодежи, а, наоборот: — своеобразное национал-народничество немецкого младодвиженства было одною из наиболее духовных и благородных сил, способствовавших победе вульгарного национал-социализма. Не думаю, чтобы союз между национал-народничеством младодвиженства и партийным национал-социализмом был долог и прочен. Еще недавно слышал я, как очень юная студентка, белая кофточка которой была заколота булавкой с изображением расистского креста, со слезами на глазах и с пылающими щеками негодовала на национал-социалистов за то, что они правое дело молодежи защищают глупыми, старыми средствами. Речь шла о действительно нелепом сообщении центрального национал-социалистического органа, будто бы врач-еврей отказался перевязать национал-социалиста, раненого в схватке с коммунистами. То, что национал-народническое младодвижение частично, по крайней мере, слилось с национал-социалистической демагогией, объясняется, кроме как общностью некоторых миросозерцательных положений, еще и тою напряженностью оскорбленного национального чувства, которая так велика и остра сейчас во многих кругах Германии. Отставленные, не только раненые, но и здоровые офицеры, старые чиновные служаки, профессора старого закала, разорившиеся помещики и их верные слуги, одним словом, целая армия старорежимных людей, объединенных, несмотря на всю разницу своего образовательного ценза и социального положения, весьма характерным для довоенной Германии общим признаком «*презрения к политике*» как грязному делу, все еще не может понять, как это могло случиться, что Германия все время выигрывала битвы и все же оказалась разбитой наголову. Их, как каленым железом, жжет оскорбление за то, что святыни крови и духа, что творили военные подвиги, были в конце концов загнаны в непонятный им тупик политического конъюнктуризма и позорно умучены в нем. Интересно, что патриархальные семьи, в которых деды и отцы волнуются такими чувствами, а дети носят национал-социалистические значки, — самые в своей внутренней жизни счастливые немецкие семьи, не знающие розни отцов и детей. Они живут бедно, но порядливо; не потребляют никаких привозных товаров, не покупают ничего в универсальных магазинах («еврейские акционерные общества»); презирая радио и граммофон, составляют домашние трио и квартеты; читают Бисмарка, Ранке, Шпенглера и Гитлера. Будучи антисемитами, они, конечно, отклоняют всякое государственное насилие над еврейством, но требуют организованной самозащиты германского духа путем бойкота еврейских газет и еврейской эстрады.

Таковы главные силы того национал-социалистического поветрия, которые содействовали победе расистов на последних выборах в Рейхстаг.

* * *

Рассмотрев идеологию и программу национал-социалистической партии и наметив те многообразные миросозерцательные психологические течения, которые поддержали расистов 14-го сентября, нам необходимо коснуться вопроса организации национал-социалистического движения. Надо сказать прямо: насколько Гитлер неумен, груб и произволен как теоретик и идеолог, настолько он чуток и талантлив как организатор. Его основной организационный принцип, развиваемый им в его книге, сводится к положению, что количество организованных партийцев и количество сочувствующих партийной организации людей – величины обратно пропорциональные. Чем больше партия, тем выше в ней процент негодных элементов, тем больше ее шанс на самоскомпрометирование. Отсюда стремление к очень крепкой, военно-авторитарной организации, в члены которой молодые люди принимаются по всестороннему исследованию их «личной годности». С утверждением строгой военной дисциплины национал-социалистическая организация соединяет требование самостоятельности и находчивости. С большим умом использовал Гитлер в своих организациях и в организации воздействия своих организаций на массы все мотивы массовой и в особенности пореволюционной массовой психологии.

С хорошею зоркостью подметил и в нескольких сатирических главах своей книги талантливо описал он зеленую скуку всех политических, в особенности гугенберговских осюртученных и омоноклененных собраний. Правильно услышал и ловко учел убыль *идеалистического утопизма* в рядах социал-демократической партии. Даже такой убежденный социал-демократ, как де Манн, подчеркивает, что при всей наивности и непутевости политических желаний стоящих за национал-социалистами масс, в желаниях этих масс таится правильное чувство *уничтоженности личности* в парламентски-партийном механизме современности. Надо отдать справедливость Гитлеру, что он, как никто, сумел использовать тягу массы к вождю, безличия к личности. Подобрав и воспитав ряд близких себе по духу вождей, окружив себя и их кольцом преданных друзей, навербовав очень хорошо оплачиваемых телохранителей, одев своих отважных, обученных боксу и приемам японской борьбы «молодцов» (meine Jungens) в ловкую походную форму и снабдив свое воинство зна-

менами и оркестрами, Гитлер двинулся в избирательный поход не только в качестве вождя политической партии, но и в качестве главы какого-то массового народного действа. Антреприза национал-социалистов была самою богатой и, безусловно, самой талантливой. Во всех городах они снимали по нескольку всегда самых лучших и самых больших помещений. У них показывались самые забавные чучела – француза, капиталиста, еврея. Их разукрашенные грузовики, перегруженные нарядною молодежью, летали, развевая знамена по всем улицам города. Стройные, подтянутые, живописные юноши всюду разбрасывали листовки. Гремела музыка.

Вечером все это звонкое, тревожное и завлекающее волнение перерождалось в страстное напряжение громадных (до 6-7 тысяч слушателей) митингов. Гитлеровские речи, не производящие в чтении никакого впечатления, решительно гипнотизировали массу. Достигал Гитлер такого влияния своею исключительною медиумичностью. Его речи захватывали массы потому, что, обращаясь к массам, он отдавался им, не боясь ни хаоса, ни бойни. Эта демагогическая самоотдача не была для него, однако, ложью: ведь историю делают личности; задача же массы – вынести вождя на то место, с которого он сможет начать свой творческий путь. Предвыборная психология Гитлера и его друзей была очевидно такова: лишь бы вынести, а там осмотримся. Анализ главных национальных социалистических речей в Рейхстаге подтверждает правильность этого утверждения. Снисходя до скоморошества и часто гоняясь за политическим райком, национал-социалисты ни на минуту не переставали говорить об «идее», противопоставляя свою святую веру в нее мелкотравчатой корысти всех остальных партий. Каждое избиение национал-социалиста коммунистом или полицейским они мастерски раздували в громадное событие, талантливо создавая вокруг жертв своей предвыборной борьбы героическую атмосферу мученичества и исповедничества. Причем они в своих газетах и листовках не только озлобленно и трафаретно ругали врагов, как то делали коммунисты, но с гневною скорбью оплакивали павших друзей, клянясь «отомстить и победить». Все это проделывалось не без некоторой пошловатой сентиментальности, но все это и свершалось с подлинным чувством. Во всем было много сознательного расчета, но во всем был и бессознательный самообман. Во время выборов национал-социалисты бесчинствовали не хуже коммунистов, но в обществе часто слышалось: «бедные национал-социалисты, как жестоко расправляется с ними полиция». Думаю, что в этом сочувствии к национал-социалистам, борцам за свободу Германии, своеобразно преломлялась жалость многих социально и экономически

сниженных немцев к самим себе. Уже упоминавшийся де Манн верно указывает на то, что внезапное обострение националистических чувств в мелкобуржуазной среде объясняется прежде всего быстрым и неудержимым снижением ее жизненного уровня; говоря языком Маркса – ее пролетаризацией. Человек не может опускаться сразу во всех направлениях. Чтобы жить и действовать, ему необходимо объективно неизбежное снижение своей жизни компенсировать представлением о ее одновременном повышении в каком-либо другом направлении. Та компенсация, которую создал для пролетариата Маркс своим учением о пролетариате как об избранном классе, которому суждено ввести человечество в царство международной солидарности и внеклассового государства, для мелкобуржуазного сознания, в его нынешней стадии, по крайней мере, неприемлема. Потому было необходимо перенести компенсирующее представление о грядущем восходе из сферы социальной в сферу национальную: «да, мы разорены, мы с каждым днем опускаемся все ниже и ниже, но мы все вынесем и вытерпим, дабы наши дети, расквитавшись с врагами, могли бы войти в "царство свободы"». Надо отдать справедливость Гитлеру, что в своей предвыборной агитации он с большим мастерством использовал весьма сложную психологическую конъюнктуру современной Германии.

* * *

В заключение несколько слов анализа и критики.

Расисты называют себя «немецкой национал-социалистической рабочей партией». Мне кажется, не может быть никакого сомнения, что эта партия и не немецкая, и не национальная, и не социалистическая, и не рабочая.

Типично немецкою партию национал-социалистов нельзя считать потому, что отличительной чертой немецкого духа являются: метафизичность, философичность, музыкальность, очень большая (часто ложная) сложность, индивидуалистичность и главное – широкая открытость навстречу всему чужому и инородному (с этими чертами связан органический гуманизм и космополитизм лучших немцев типа Лессинга и Гёте). Вся эта Германия (более близкая Греции, чем Риму) национал-социалистами не ощущается и за ними не стоит. В книге Гитлера есть характерная фраза: «юноша, занимающийся сейчас философией – не немецкий юноша»! Верно как раз обратное: лучшие немецкие юноши занимаются сейчас философией и богословием, Гейдеккером и Бартом. Духовный уровень Гитлера и всего созданного им движения не по-немецки низок и

убог. Существует преданье, что, когда древние германцы крестились, они высовывали из реки руку, в кулаке которой был зажат меч, дабы эта рука осталась не крещенной. Не подлежит никакому сомнению, что миросозерцание Гитлера родилось не в немецкой голове, а в некрещенном германском кулаке.

Зная, хотя бы только поверхностно, Германию, нельзя не присоединиться к мнению Томаса Манна, что «из такого старого, зрелого, многоопытного и о многом взыскующего культурного народа, как немцы, у которых за плечами сложнейшие духовные и душевные приключения, которые создали мировую, высокую классику, глубокую и утонченную романтику, Гёте, Шопенгауэра, Ницше, и у которых в крови возвышенная болезнь Вагнеровского Тристана... никакими средствами нельзя создать примитивного, чистокровного, умом и сердцем незатейливого, голубоглазо-послушного, каблуками постукивающего народа»*.

Не лучше обстоит дело с моментом нации. Своеобразие национал-социалистического национализма совершенно очевидно заключается в отрицании идеи нации, и даже больше: – в отсутствии ощущения того весьма сложного единства, которое именуется нацией. Вся сущность расистской концепции сводится к отрицанию нации в пользу расы, рода, племени. Национал-социалисты просто-напросто не видят, что те образования, которые мы именуем европейскими нациями, являются продуктами очень сложного взаимодействия весьма разных рас и племен; объединениями, отнюдь не природными, но историческими, в которых язык, лик родившей тебя земли, образ взлелеявшей тебя культуры играют гораздо большую роль, чем весьма проблематическое понятие крови. Национализм национал-социалистов подлинно зоологический расизм, на котором никакой культуры и никакого государства никогда, конечно, не построить.

Еще очевиднее обстоит дело с двумя последними пунктами. Никакими ухищрениями националистической мысли из прусской государственности, основанной на работе, долге и службе, социалистического строя не выгонишь. Главное, что мешает национал-социалистам понять проблему социализма, это то, что они вместе со Сталиным (но только не по окончательному коммунистическому отчаянью, а по изначальному националистическому чаянию) защищают социализм в одной стране (wirtschaftliche Autharkie), не понимая, что главная хозяйственная проблема социализма заключается

*Deutsche Ansprache von Thomas Mann. S. Fischer Verlag Berlin. 3v.

в разрешении проблемы мирового рынка, в приурочении национального производства к международному рынку.

О том, что национал-социалисты не рабочая партия, не стоит и говорить; это уже достаточно выяснено в главе о социальной природе расизма. Называть себя рабочею партией национал-социалисты могут лишь в смысле подчеркнутого указания на то, что они хотели бы таковыми стать, что они видят свое назначение в борьбе против теории и практики классовой борьбы и в национализации души немецкого рабочего. Но и этого своего назначения национал-социалистам не исполнить. Что касается их борьбы против раздувания классовой вражды, то нельзя не видеть, что ее гораздо успешнее ведет социал-демократия, которую национал-социалисты заодно с коммунистами злобно ругают «за предательство интересов рабочего класса буржуазии». Что же касается национализации души немецкого рабочего, то ведь на голом антисемитизме и франкофобстве этой сложной задачи не разрешишь.

Но если дело национал-социализма обстоит так печально, то чем же все-таки объяснить его успех? Большинство недоброжелателей объясняет его просто-напросто психологией «отчаяния», которая, разочаровавшись во всем известном, хватается за все еще неведомое, неиспытанное. Объяснение это верно, но недостаточно. Не может быть никакого сомнения в том, что Германия повернулась лицом к национал-социалистам на том же основании или так же неосновательно, как больной и его родственники, разочаровавшись во врачах, обращаются к знахарям и гадалкам. Это верно, но недостаточно. Нельзя не видеть, как на то правильно указывает Юниус Альтер*, что за национал-социалистов голосовало не только отчаяние, не только страх за будущность, страх перед безработицей и безработными, но и жажда широких слоев немецкого народа, жажда массы – принять творческое участие в созидании духовно-культурного и политически социального образа грядущей Германии. Эту жажду уловил и удовлетворил национал-социализм. При всей только что подчеркнутой ложности расистского миросозерцания ему все же нельзя отказать в целостности, рельефности, широте и смелости. Созданное для масс, оно массам видно издалека. В этом его громадное агитационное достоинство. Главная причина победы национал-социализма, безусловно, заключается в том, что это враждебное философии и культуре течение облекло свою политическую проповедь в форму философии культуры, созвучной по своему смыслу кровоточащей, бредящей, неуравновешенной душе пореволюционной Германии.

---

* *Alter J.* Nationalisten. Verlag von K.F.Rochler in Leipzig.

Одержат или не одержат победу национал-социалисты – сказать трудно и гадать ни к чему. Ясно одно. Победа эта была бы величайшим несчастием, которое вообще может разразиться не только над Германией, но и над всей Европой. Для ее предупреждения необходим пересмотр Версальского договора на предмет экономического оздоровления Германии, но в первую очередь отказ союзников от того нелепого пункта Версальского договора, который возлагает всю ответственность за войну на одну Германию. Политически этот моралистический пункт союзникам ничего не дает, агитационная же роль его в Германии весьма велика и вредна. «Лучший залог мира, – говорит Томас Манн, – душевное здоровье немецкого народа». Душевному же оздоровлению Германии ничто так не мешает, как утверждение ее какой-то особой и исключительной вины. Чтобы понять это, надо только вдуматься в гениальную повесть Клейста «Michael Kohlhaas». Среди немцев очень много Kohlhaas'ов, т.е. людей, насмерть раненых неутолимой жаждой абсолютной справедливости.

* * *

Но кроме этого – необходимо еще и другое, необходимо, не уступая ни одного грамма подлинного народоправства цезарским вожделениям диктаторского фантазерства, как-то обновить и углубить формы современного демократизма. Смертные грехи западноевропейской демократии, о которых сейчас так много говорят не худшие из демократов и которые можно отрицать только по слепости, заключаются в порванности триединой связи между демократией и идеей, демократией и личностью, демократией и массой. Всем демократам надо твердо помнить, что только через восстановление этой связи возможна победа демократии над соблазном диктатуры. Всем же врагам демократии, склонным защищать диктатуру как единственно органическую связь идеи, личности и массы, хорошо бы понять, что вне того строгого ограничения воли каждого общею волею, в котором в последнем счете и заключается принцип демократии, вообще невозможно создать политического миросозерцания, чуждого произволу, политического водительства, чуждого демагогии, и массовой организации, не толкающей массы в сторону бандитизма.

Все эти вопросы касаются не только Германии и национал-социализма, но прежде всего России и тех русских идей и организаций, которые тяготеют к фашистски-националистическому переоформлению распадающегося коммунизма.

Письма из Германии
(Вокруг выборов президента республики)

События, происходящие в Германии, представляют собою очень большой интерес. Борьба, которая развернулась вокруг Германии, не только германская партийная борьба. Только поэтому она так сложна и значительна, что, с одной стороны, она является борьбою довоенного европейского сознания с сознанием послевоенным, а с другой, борьбою послевоенного, в основе итальянского фашизма с послевоенным же в основе русским коммунизмом. То, что эта идейная борьба происходит в условиях обостряющегося хозяйственного кризиса, органически связано с проигранной, кончившейся революцией, войной и злосчастным Версальским договором, объясняет совершенно новый в истории последних десятилетий факт – военизацию и вооружение решительно всех политических идей. В германских президентских выборах, в которых не принимает участия армия, самую активную роль играют четыре армии: штурмовые колонны национал-социалистов, национально-консервативная армия «Стального шлема», «Железный фронт» демократии и официально распущенный, но подпольно существующий коммунистический союз «Красных боевиков».

Небывалая *битва* идей!

* * *

Отличительною чертою предвыборной кампании, первый тур которой только что закончился, был монологически-декларативный стиль агитации. Ни на одном собрании не происходило борьбы мнений. Политические противники в качестве таковых вообще не встречались. Все агитаторы говорили только перед своими, обращались только к своим. Представители иных партий присутствовали в качестве немых наблюдателей происходящего. Во всех собраниях происходили как бы службы перед верующими прихожанами. В промежуток между политическими идеослужениями сталъно-шлемцы, железно- и красно-фронтовики, но, главным образом крючко-крестцы садились или становились на грузовики, украшенные соответствующими знаменами, и носились по городу.

Со столбов и стен смотрели на них громадные плакаты и афиши, в подавляющем большинстве которых выражение лиц Гинденбурга, Дюстерберга и Гитлера было весьма схоже: грозное, гневное, военное. В каждом взоре по стальному лучу.

Чем ближе подходил день выборов, тем полнее овладевали национал-социалисты улицей. Накануне выборов большинство столбов было сплошь заклеено их плакатами, причем самого различного содержания: коммунистического, мелкобуржуазного, националистически-милитаристического. Красный атлет, на поясе которого еле заметен национал-социалистический значок; подпись – конец буржуазии. В желтом, мглистом тумане истощенная голодом группа безработных; подпись – «Гитлер наша последняя надежда». Стилизованный Гитлер в форме, принимающий парад своих молодцов, и тут же натуралистическая фотография Гитлера в мещанском пиджачке перед мелкоголовой, многотысячной толпой, обещающего порядок и собственность. Смысл: национал-социалисты не партия, а всепартия, обо всех думающая и отменяющая партийную грызню.

В субботу, накануне выборов, поздно вечером эта «всепартия» организовала свое последнее, торжественное и внушительное выступление. Городом, утопавшим в снегу и залитым лунным светом, стремительно шли в продолжение 40-50 минут по восемь человек в ряд колонны желторубашечников: в руках у каждого по черному факелу. Каждое лицо в красном свете мятущегося огня. Над каждым отрядом громадный красный флаг с черным крючко-крестом в белом кругу. Впереди музыка. Во всем много настроения, напряжения и дисциплины. Нет, это не «сброд» и не «банды». Это преступно соблазненные, но глубоко взволнованные народные массы, с часу на час перерождающие душу Германии и Европы.

С соблазном, владеющим этими массами, необходима напряженнейшая борьба. Но эта борьба возможна только на почве углубленного понимания его социологической и психологической сущности. Вряд ли можно оспаривать, что и русской демократии придется в будущем встретиться с фашизмом, уже зарождающимся в эмиграции. Необходимо потому тщательно и вдумчиво всматриваться в его европейские образцы.

* * *

Не подлежит никакому сомнению, что национал-социалистам, – их неугомонной энергии, их безответственной демагогии, их агитационному оптимизму, систематически утверждающему, что они всё, а все остальные – ничто, удалось до очень значительной степени загипно-

тизировать общественное мнение широких кругов беспартийной Германии. Многие умные и наблюдательные люди, отнюдь не сочувствуя национал-социалистам, не только допускали возможность победы Гитлера, но подчас даже и не сомневались в том, что вождю национал-социалистов уже в первом туре достанется президентское кресло.

Кресло президента, не доставшееся Гитлеру в первом туре, не достанется ему и после второго. Тут двух мнений быть не может. Но ликовать по этому поводу не приходится. Как-никак, Гитлер собрал больше 11 миллионов голосов из 37. Это успех громадный. Неуспехом он может представляться лишь людям, без всякого на то основания поверившим рекламным заявлениям Геббельса,что Гитлер уже в первом туре получит абсолютное большинство голосов.

Под влиянием громадного успеха национал-социалистов в Германии сейчас повсюду решается вопрос – возможен ли в ближайшее время приход к власти Гитлера или нет? И каким путем: легальным или революционным? Решение этого вопроса, конечно, никому не под силу. Возможны только раздумья над теми силами, что работают на Гитлера и над теми, что работают против него. Присмотримся к тем и другим.

«Другие народы, – пишет редактор немецкого журнала “Die Tat”, Церер, – переживают революции. Удел Германии мучительное эволюционирование». Мне кажется, в этой фразе, предсказывающей эволюционное перерождение Германии, есть большая доля правды. Внимательно всматриваясь во все, происходящее сейчас в Германии, ясно чувствуешь, что бурная поверхность ее жизни – газеты, митинги, собрания, партии, рейхстаг, не похожи на ее недряные устои: на любовное отношение к своей работе крестьян и рабочих, на преданную службу чиновников, на ту сосредоточенную силу, с которой население переносит удары хозяйственной разрухи, на ту громадную энергию, которую развили церковь и общество в деле помощи бедным и неимущим. При семи миллионах безработных, в Германии никто зимой не голодал, в буквальном смысле этого слова и никто не остался без подарка, хоть бы и скромного, к Рождеству.

* * *

За истекшую зиму мне приходилось много вращаться в самых разнообразных организациях. Должен сказать, что образ Германии, вырастающий из углубления в ее внутреннюю жизнь, гораздо сложнее, интереснее и отраднее того, что должен слагаться у всех следящих за ней по политическим отчетам партийных газет. Если бывать только на партийных собраниях и читать только партийные газеты, то легко

придти к выводу, что никакого немецкого народа вообще нет, так как никто никого не понимает и никто ни с кем не согласен. Картина, однако, сейчас же меняется и определенно углубляется, как только отходишь от политики. Это не значит, конечно, что политическая жизнь принципиально поверхностнее хозяйственной, социальной, культурной и всякой иной. Незыблемой иерархии тут нет. Это значит лишь то, что призвание Германии, очевидно, лежит не в политической сфере; наоборот: чистая политика является сферою, в которой Германия наименее даровита. Доказательством верности этого положения служит, между прочим, то, что малая талантливость немецкой политики уничтожила блистательные военные успехи немецкой армии и грозит ныне сорвать завоевания революции, безусловная положительность которых объясняется не в последнюю очередь тем, что под впечатлением военного разгрома в Германии не успели в свое время разыграться чисто политические страсти. То же самое доказывается и фактом политического возглавления Германии дружественным союзом Гинденбурга – Брюнинга. Что этим двум людям, по своим духовно-душевным качествам совсем нетипичным политикам, все еще удается справляться с политическими страстями, обуревающими сейчас Германию, является лучшим доказательством того, до чего силен в Германии не растленный политической фразой, не изуродованный партийной непримиримостью, спокойный, трезвый и ответственный человек и до чего значительны в ней малые дела тех, что иногда сами себя называют: «die Stillen im Lande».

Вся Германия покрыта народными университетами, а также и народными очагами. Народные университеты ведут широкую общеобразовательную работу; народные очаги представляют собою своеобразные дома творческого отдыха для молодых рабочих, в которых они проводят обыкновенно по шести недель в систематическом изучении культурно-философских и социально-политических вопросов под руководством опытных учителей-педагогов. В Саксонии вся эта работа сосредоточена в руках чиновника Министерства народного просвещения, ежемесячно собирающего у себя на дому деятелей народного просвещения. Почти все они – социалисты-демократы, почти все молоды – от 25 до 35 лет. Я прослушал ряд докладов и прений по ним и был поражен тем, до чего социально-демократический педагог, работающий где-нибудь в провинциальной глуши, не похож на типичного социал-демократического партийца. Никакого доктринерства; большая живость и чуткость ко всем политическим вопросам современности; очень глубокое и сложное понимание Маркса, не имеющее, в сущности, почти ничего общего с тем, что принято называть марксизмом; глубокое и творческое

ощущение кризиса официально-материалистического миросозерцания; почти у всех положительное отношение к религиозному началу, при резком, но на протестантской почве понятном, отрицании церковности, и очень крепкий патриотизм, при полном отсутствии шовинизма. У всех очень большой интерес к растущему сейчас в Германии «новому» человеку, к желторубашечному национал-социалисту и завороженному Москвой коммунисту; у всех живое ощущение, что новые люди пускают крепкие корни в рабочей среде, что с ними предстоит сложная и длительная борьба и понимание того, что в этих людях есть какая-то твердыня веры, с которой без укрепления собственной веры не справиться. Этим чувством, в связи со страстным стремлением отстоять свои позиции, объясняется то, что два первых доклада были посвящены вопросам об отношении политики и миросозерцания. После жарких, но в общем гармоничных прений, сошлись на некоторых для всех приемлемых положениях. В ближайшее время предстоят встречи с коммунистами и национал-социалистами. Последние ведут упорное наступление против народных школ и очагов, «рассадников марксизма», и стремятся к распространению своих собственных народных школ имени Фихте.

То же самое, столь чуждое партийной жизни стремление к взаимопониманию, та же жажда встречи и возможности общения поразили меня однажды в другом месте. В Дрездене, как вероятно и в других городах, существует школа для инструктирования работников по социальной помощи. Принимаются ученики и ученицы разного возраста, от 18-ти до 28 лет (приблизительно). Предпочитаются люди, уже работавшие практически. Задача выпускаемых работников не только в обслуживании материальных нужд безработных, но и в душевном врачевании их больной озлобленной скорби. Безработные принадлежат ныне к самым разнообразным социальным классам и политическим направлениям. Элементарный такт требует посылки в квартиры безработных социально и психологически как бы родственных им работников. Школа инструкторов объединяет потому людей всех политических партий. Среди 30 людей старшего курса, на котором я читал лекцию на социально-политическую тему, большинство составляли демократы разных оттенков, но было много национал-социалистов и несколько коммунистов (2 партийных). Во главе школы известная демократка, член ландтага, франкофилка и пасифистка. Задача школы, по ее словам: «практика взаимопонимания», «воспитание уважения к чужому мнению», т.е. «организация свободы».

Читая доклад и сам ведя затем, в качестве выбранного председателя, прения, я был радостно поражен степенью осуществленности этих задач.

Молодежь чрезвычайно горячая, идеалистически-страстная; уже во время доклада по выражению лиц можно было легко догадаться, кто какого направления. Вопросы, которые мне ставились, ставились очень отчетливо. Возражения, на которые оппоненты решались, отстаивались очень энергично и твердо. И все же у всех чувствовалась жажда взаимного понимания, желание не запутаться в случайных недоразумениях. Когда кончились прения, все вместе двинулись в город (школа помещается за городом); в трамвае сразу потухла — во всяком случае по отношению ко мне лично — всякая политическая настороженность; осталась только одна благодарность к человеку, который, «несмотря на свою занятость, приехал к ним и провел весь вечер, делясь своим знанием и жизненным опытом».

Все это не является, однако, безусловною гарантией того, что слушавшие меня коммунисты и национал-социалисты не переколотят друг друга накануне второго тура президентских выборов. Подчас политические страсти захватывают, к сожалению, сферы, казалось бы не имеющие с политикой ничего общего. Так, всю прошлую зиму в немецких университетах бушевала свирепая студенческая борьба против проф. богословия Гюнтера Дена. Один из основателей союза религиозных социалистов, пастор Ден произнес еще до своего избрания на кафедру практического богословия речь об отношении христианства к войне. Речь отнюдь не политическую, отнюдь не пасифистскую, весьма осторожную и религиозно очень глубокую. Несмотря на все перечисленные качества выступления Дена, некий, не присутствовавший на докладе генерал в отставке, обратился по поводу речи с открытым протестом в консисторию. Консистория ответила двулично: одним письмом Дену, другим — генералу. Факультет Гейдельбергского университета, уже выставивший кандидатуру Дена в качестве профессора практического богословия, вдруг снял ее, — факт небывалый в университетской летописи, — мотивируя свой шаг невозможностью рисковать мирным течением академической жизни, нарушение которой неизбежно, в случае назначения «религиозного социалиста».

Спустя некоторое время Ден все же был назначен профессором в Галле. Так как назначение было проведено прусским министром народного просвещения, тоже принадлежащим к союзу религиозных социалистов, то студенты в Галле подняли страшную бурю. Ден всю зиму не мог спокойно читать. Аудиторию охраняла полиция. Между университетом и министерством шли все время переговоры. Студенты-националисты не сдавались — требовали удаления Дена. Правительство грозило исключением студентов и закрытием университета. Дело перебросилось в печать. Демократическая «Франкфур-

тская газета» предоставила свои страницы для выяснения всех подробностей дела и вот тут-то и вскрылась поистине страшная вещь. Несколько очень глубоких, отнюдь не политиканствующих профессоров богословия, по своим настроениям казалось бы очень далеких от национал-социалистической политики, высказались за студентов против Дена. В открытом письме в газету один из самых авторитетных профессоров прямо пишет, что Ден, осмелившийся назвать национальный подъем немецкого студенчества «демонизмом», тем самым сам лишил себя права занимать дальше профессорскую кафедру, ибо он скомпрометировал себя не только как политик, но и как богослов; скомпрометировал себя непониманием того, что Бог никогда не обращается к человеку вообще, а всегда к конкретному человеку, к человеку определенной нации, определенной эпохи, определенной судьбы. Обращаясь же в 1931 г. к немецкому юношеству, Бог не мог не благословить его на страду и геройство национального подвига!

Понятно, что ввиду всех этих обстоятельств я не без некоторого волнения согласился на просьбу религиозно-консервативной студенческой организации выступить с докладом на политическую тему. Дабы сразу взять быка за рога, я озаглавил свой доклад «христианская национальная политика и языческий национализм». Однако и на этот раз мне была уготована приятная неожиданность. Несмотря на господствующий в немецких университетах духовный террор национал-социалистического большинства, я в пригласившем меня союзе встретился с людьми исключительной духовной серьезности и политической зрелости. Психологически – все бартианцы, т.е. приверженцы богословской школы знаменитого профессора богословия Барта. Бартианство – новая форма протестантской ортодоксии, стремящаяся вернуть протестантизм к его реформистским истокам. Отношение бартианства к политике, с одной стороны, очень определенное, с другой – двусмысленное, т.е. мешающее политическому самоопределению. По мысли Барта, всякий христианин должен участвовать согласно велениям своей совести в политической жизни, но форма и место участия христианством указаны быть не могут. Перед лицом абсолютной истины христианства все партии и программы одинаково ложны. Праведной христианской политики в сущности вообще быть не может. Все же есть великая правда в участии христиан как христиан в политической жизни. Сущность этой правды заключается в том, что партийный христианин является как бы нечистой совестью всякой партии, постоянно призывающей ее к углубленной ответственности. Против этой, религиозно во многом глубокой, но политически весьма соблазнительной точки зрения, я и направил свою атаку.

Доказывал, что, исходя из Барта, необходимо, пожалуй, стремиться к тому, чтобы большинство христиан шло в ряды национал-социалистов и коммунистов, так как этим партиям особенно к лицу иметь «нечистую совесть». Убеждал, исходя из своих предпосылок, что хотя евангельское христианство и не заключает в себе определенной политической программы, христианин все же не может сочувствовать всем партиям одинаково, ибо есть партии, в которых можно состоять лишь с нечистою совестью, и другие, к которым можно принадлежать с чистой; предпочтительнее держаться последних.

Прения, которые длились три часа, были очень оживленны. На каком-то крутом повороте мысли у меня даже вырвалась фраза, что, быть может, голова Гитлера и не так неуместна в качестве кулака в кармане Брюнинга, что превращение этого кулака в правительственную голову совершенно недопустимо. Я думал, что сорвавшаяся фраза вызовет бурю негодования, но все обошлось тихо: очевидно, я снова имел дело с людьми и настроениями второго, подспудного слоя Германии.

Особенно неожиданно и интересно обнаружился этот слой на одном деревенском собрании, где я по просьбе знакомых помещиков читал доклад о русской революции.

Никогда за все время моего эмигрантского пребывания в Германии не чувствовал я громадной разницы между русской революцией и немецким, вовсе не революционным переворотом, с такою силою, как в вечер этой моей лекции.

Конечно, помещики, с их точки зрения, «обнищали»; не держат больших охот и верховых лошадей, не дают парадных обедов, зимою топят лишь несколько комнат в своих замках, одеваются просто, ездят в третьем классе... Свобода распоряжения своими угодьями у них предельно ограничена; ни арендную плату изменить, ни леса своего свести они не могут. Изменилось и отношение к простому народу. Лежащие вдали от жилья части парков и садов открыты для всех. Наиболее ценные в архитектурном и историческом значениях замки постоянно посещаются экскурсантами. Вся частновладельческая жизнь до дна пронизана государственной волей, связана непреложными законами.

Все это так, но что все это значит по сравнению с тем, что все живут в своих насиженных гнездах, что все встречающееся в округе население за немногими исключениями приветливо кланяется, что барская часть парка отделяется от общедоступной маленькой, почти лежащей на дорожке цепочкой, которая никем не переступается, что во главе всех местных организаций, пожарных команд, народных школ (в качестве попечителей), церковных советов и т.д. зачастую стоят титулованные владельцы, ведущие большую политическую работу среди своих односельчан.

Когда я в качестве помещичьего гостя вошел в «господскую гостиницу», она была уже набита деревенским людом. Основную массу (на докладе было 350 человек) составляли крестьяне-арендаторы. Кроме них, солидно сидели за кружкою пива рабочие барского же древообделочного завода, лесничие, ремесленники, учителя, лавочники. Около трети – женщины. Народ простой, бедный, но весь какой-то начищенный, принаряженный. У очень многих на отворотах пиджаков значки стального шлема. Кое-где сидят национал-социалистические штурмовики. Поджидают обещавших придти с соседней городской фабрики коммунистов, но скоро выясняется, что не будут, прислали только наблюдателей, которые ни шуметь, ни выступать не собираются; можно начинать.

Я говорю о русской революции. Просто, но ничего не упрощая. Утверждаю: «в России революция произошла не потому, что у народа было мало хлеба (его было вовсе уже не так мало, сейчас много меньше), а потому, что в головах и сердцах правящего слоя накопилось много мертвой правды, т.е. лжи. Из Бога, царя и отечества власть имущие сделали орудие подавления народной жажды свободы и творческого участия народа в строительстве России. Но духовная жизнь не терпит пустоты. Где умирает правда, там жизнью сейчас же завладевает ложь. Коммунизм и есть такая ложь, выросшая на могиле правды. За эту ложь коммунисты в ответе, но в ответе за коммунистов могильщики русской правды. Без восстановления Божьей Правды в своей душе борьба с коммунизмом ни в России, ни в Германии, ни в остальной Европе невозможна. Потому все те, которые думают разбить коммунистов коммунистическими же средствами, только льют воду на коммунистическую мельницу.

В Германии сейчас многие думают о революции – это бессмыслица и грех. В Германии революция уже была и, слава Богу, не докатилась до русского безудержья. Задача Германии не в углублении революции, а в творческом освоении революционных завоеваний. Единению реакционно-революционных сил, единению национал-социалистов с коммунистами необходимо противопоставить единение сил консервативных и прогрессивных. Консервативное сознание “стального шлема” должно стоять на страже прогресса и преодолеть в себе соблазн реакции, которая неизбежно приведет к революции».

Я говорил около двух часов, вплетая в свой назидательный анализ отдельные, предупреждающие картины русской большевицкой революции. Слушали изумительно – мухе нельзя было неслышно пролететь.

На следующее утро, обходя с бароном его большое и сложное хозяйство и беседуя с рабочими и лесничими, я убедился, что все всё очень по-настоящему поняли. Главное же, что все ощутили, что я

совсем не похож на других ораторов, которые в последнее время говорили в «господской гостинице». Один рабочий мне так и сказал: «Наконец-то наш барон добыл нам человека, который рассказал, как оно на самом деле есть; а то, что ни оратор, то ничего не разъясняет, а только травит. Мы от этой травли с толку сбились, устали».

Два дня спустя выступал на предвыборном собрании национал-социалист. Тот же зал был почти пуст, было человек 70. Очевидно, действительно устали от постоянного натравливания.

Таковы настроения и устремления не слышных в обостренной политической работе, но быть может, наиболее здоровых элементов немецкого народа. Величайшая задача, стоящая сейчас перед всеми ответственными людьми Германии – пробудить в каждом немце внутреннее отвращение к безответственной демагогии и политически организовать враждебные беспредметному политиканству нравственные силы страны.

* * *

Безответственной политической демагогией в Германии занимаются коммунисты и национал-социалисты. Каковы же шансы этих партий? Твердого ответа на этот вопрос дать, конечно, нельзя. Возможно только более или менее обоснованное размышление о природе обеих партий, о их связи с той настоящей Германией, о которой шла речь выше, и о тех условиях, что, с одной стороны, могут ослабить, а с другой, разжечь революционное чувство по существу не склонного к революции немецкого народа.

Начнем с коммунистов. Отрицать громадного успеха этой самой молодой социалистической партии невозможно. В мае 1924 г. коммунисты собрали на парламентских выборах 8,9 % всех голосов, в мае 1928 г. – 10,6 %, в сентябре 1930 г. – 13,1 %. Первый тур президентских выборов дал Тельману почти 5 миллионов голосов. Эти успехи становятся особо показательными в связи с ослаблением социал-демократии, которая в мае 1928 г. собрала 29,8 % всех голосов, а в сентябре 1930 г. только 24,5 %. Как ни велик, однако, этот избирательный успех коммунистов, самим коммунистам этим успехом особенно гордиться не приходится. Не приходится потому, что, они постоянно подчеркивают, что, в противоположность буржуазной социал-демократии, они представляют собою не парламентскую партию, а «партию внепарламентского массового действия». С этим же массовым действием дела обстоят у нынешних коммунистов весьма не блистательно.

Один из видных функционеров коммунистической партии, недавно покинувший ее ряды и пишущий под псевдонимом, Вальтер

Рист, правильно отмечает в ряде опубликованных им статей, что коммунистические избиратели каждый раз предавали своих избранников и вождей, как только те предъявляли к ним требования осуществления «внепарламентского массового действия». С конца 1928 г. коммунистическая партия 7 раз провозглашала массовую забастовку и 7 раз из этого провозглашения ничего не выходило. Первого мая 1929 г. бастовало небольшое число рабочих на нескольких стройках и одна конфетная фабрика. Когда был распущен союз красных боевиков, насчитывавший, как-никак 100 тысяч членов, в защиту его не шевельнулся ни один палец. Объявлению всеобщей забастовки, в ответ на Брюнинговский декрет 1-го июля 1931 г., не подчинился ни один завод*. Никакого массового движения коммунистам вызвать ни разу не удалось. Все до сих пор ограничивалось партизанщиной ночных стычек с полицией, с национал-социалистами и шествиями с красными флагами.

То же самое впечатление политической незрелости и несерьезности коммунистической Германии получается при рассмотрении работы коммунистических профсоюзов (R.G.O. – Revolutionäre-Gewerkschafts-Opposition). Насколько отзывчивыми на коммунистические лозунги являются безработные и политически анонимная улица, настолько неподатливыми оказываются политически воспитанные немецкие рабочие. Так, среди железнодорожников R.G.O. располагает только 4% всех рабочих голосов, в химической промышленности на 20 737 фабричных советов приходится всего только 252 совета R.G.O. Сравнительная статистика выборных успехов коммунистов и социал-демократических потерь также отчетливо устанавливает прямую связь между политической несознательностью рабочего и его готовностью голосовать за коммунистов. Привлечение в свои ряды настоящего рабочего, потомственного почетного гражданина немецкого социализма, коммунистам не удается. Немецкая коммунистическая партия – это прежде всего пристанище недовольных, озлобленных безработных элементов. Нарастание этих элементов в связи с общеевропейским, и в частности немецким, кризисом неудивительно. Неудивительно потому и набухание коммунистической партии. На коммунизм работал также и ряд других, очень существенных обстоятельств: поддерживаемый московскими субсидиями миф советского рая, трудность и непопулярность того пути теснейшего сотрудничества с буржуазией, которым социал-демократия принуждена вести немецкий пролетариат, и та узость марксистской идеологии, которая мешает социал-

---

* *Rist W.* Neue Blätter für den Sozialismus. Heft 9. Jahrgang 31. Heft 2 und 3. Jahrgang 32.

демократической партии теоретически оправдать и нравственно осмыслить выбранный ею самою политический путь. То поистине большое дело перерождения сознательного классового борца в национального вождя, которое эта партия упорно творит со дня избрания Эберта в президенты республики, она делает со спущенным флагом и при погашенных огнях. Отсюда совершенно очевидная потеря нравственного престижа в стране и влияния на подрастающее поколение.

Впрочем, необходимо отметить, что в процессе агитационной борьбы за Гинденбурга в сознании немецкой демократии, и прежде всего социал-демократии, произошел явный перелом. Активистская организация «железного фронта» вошла в политическую жизнь очень заметным фактором. Демократия повысила голос, заявила не только о своей непреклонной воле к борьбе, но и о своей уверенности в победе. Сейчас, накануне второго тура, все столбы заклеены плакатами «железного фронта». Идут гораздо энергичнее, чем перед первым туром, митинги и собрания. Изменилось (сознательный тактический прием) и отношение к врагу. На некоторых плакатах Гитлер фигурирует в качестве мальчишки, удирающего от молота в руке рабочего, на других изображен национал-социалист, лежащий на спине и отбивающийся от наскочившего на него железного фронтовика. Стенная живопись национал-социалистов перечеркивается, как бы погашается. На днях состоялся грандиозный фейерверк «железного фронта» с музыкой, флагами и, конечно, с ораторами у микрофона.

Все это только еще поворот сознания и воли, фактических побед еще нет. Но этот поворот уже победа, ибо он условие победы. Он гипнотизирует обывательски-демократические массы, которые, видя на плакатах мальчишку Гитлера, теряют к нему уважение. Видя, как железный фронтовик колотит растянувшегося на земле гитлеровца, убеждаются, что железно-фронтовики сильнее гитлеровцев, смотря на энергично перечеркнутый красною краской громадный гитлеровский крест на заборе, чувствуют, что не все согласны с желторубашниками и, глядя на сжигаемый фейерверк, думают, что они уже празднуют свою победу.

Развернувшаяся сейчас в Германии неимоверно страстная борьба дает исключительный материал по психологии и социологии массы. Очень поучительная, но и очень печальная картина!

* * *

Прирост силы и решительности на одном полюсе политической жизни обыкновенно означает убыль силы на другом, противопо-

ложном. Факт появления «железного фронта», безусловно, свидетельствует о каком-то неблагополучном сдвиге в национал-социалистической среде. Внешне движение растет; вероятно, будет расти и далее; и все же чувствуется, что оно начинает само в себе, в своем успехе, в своей грандиозности внутренне запутываться.

Остановимся сначала на внешнем благополучии. Со времени выборов в рейхстаг партия удвоилась и, вне всякого сомнения, глубоко проникла в жизнь и душу Германии. На предвыборном собрании «железного фронта» присутствовало тысяч 12–15. Демонстрация национал-социалистов (выступал, правда, сам Гитлер) собрала, по данным полиции, около 60-ти тысяч человек (национал-социалисты насчитывают 80 000). В два дня местная фракция продала 54 000 билетов. Сидячие по 10 и 5 марок, стоячие по 2 марки и входные по 30 пфеннигов. И это в «нищей» Германии и в Дрездене, где Гинденбург с легкостью получил большее количество голосов, чем все остальные кандидаты вместе.

Изумительно, поистине образцово было в этот день, к слову сказать, поведение республиканской полиции и городского самоуправления. Какая объективность, справедливость и одинаковая предупредительность в отношении к борющимся сторонам (оба митинга происходили в одно и то же воскресенье). Полиция была вездесуща и невидима. Город с легкостью организовал доставку за город 60 000 человек. Каждому было место в обильно заготовленных трамваях и автобусах. Мне вспомнился рассказ Горького, как немецкие коммунисты, избив полицейского, сами перевязали его и, вызвав карету скорой помощи, доставили его в госпиталь и как они в другой раз во время революционного захвата правительственного учреждения бежали по дорожкам парка, не желая топтать газон. Вывод Горького был суров и отчетлив: «безнадежный народ, не способный к революции». На митинге национал-социалистов, стоя за 2 марки в шестидесятитысячной толпе и слушая Гитлера, я думал: изумительный народ, кажется, действительно не способен на революцию.

Но вернемся к национал-социалистам. Понять, что сейчас происходит в их стане, нелегко. Но совершенно ясно, что в партии неблагополучно и что это неблагополучие связано с невероятно быстрым ростом партии. На пути революционной и изначально, безусловно, героической воли Гитлера встала социально-политическая разноприродность созванных им под свои знамена многомиллионных масс. Благодаря своей разноприродности эти массы могут расти, или по крайней мере не распадаться, лишь при условии *революционного бега на месте*. Общего всем пути у национальной оппозиции быть не может. Вся трагедия Гитлера в том, что он

вождь оппозиции, способной только к протесту, но неспособной ни к какому политическому творчеству. Программа национал-социалистов – не программа, а *перечень недовольств, выраженных в форме желаний*. Но необузданность желаний есть всюду и всегда начало разложения воли. Воля национал-социалистического ядра очевидно размагничивается сейчас необузданными желаниями идущих за Гитлером миллионов. Гитлер и его окружение, конечно, чувствуют, что время бега на месте кончилось, что пора действительно бежать. Но бежать некуда. Куда бы Гитлер ни побежал, небольшая часть побежит за ним, а другая разбежится. Так вырастает дилемма: необходимо действовать, но действовать невозможно. Неоднократно торжественно обещанная Гитлером и даже Геббельсом *легальность* есть лишь внешнее выражение всего этого запутавшегося положения. Легальная революция, это все равно что деревянное железо: бессмысленная мысль, обнаруживающая, с одной стороны, недостаточность воли к революции, а с другой – политического ума для легального захвата власти и легального перерождения страны.

Этот тупик, в который попала партия, объясняется поверхностностью исходных миросозерцательных позиций. Правильно учтя метафизическую душу XX столетия, правильно почувствовав необходимость миросозерцательного обоснования задуманного политического выступления, правильно ощутив, наконец, развал всех безыдейных, духовно пустогрудых политических партий, Гитлер не осилил одного: создания подлинного миросозерцания. Не разгадав *объективной идеи* немецкой будущности, он подменил ее субъективной выдумкой. Из подручного материала субъективных настроений и случайных домыслов он наскоро соорудил свое христиански-расистски-социалистическое миросозерцание и выплыл с ним в открытое море бесконечно сложной политической борьбы, вынужденный все время приспособлять свои идеи-выдумки к слепым инстинктам рванувшейся ему навстречу массы.

Над тупиком, в который очевидно попали национал-социалисты, необходимо крепко задуматься всем защитникам идеократии. Индивидуалистически-миросозерцательный поклеп на живую жизнь – совсем не идеократия. Идеи – верховные, духовные реальности, в свете которых неизбежно меркнут все выдумки. Жить идеями значит никогда ничего от себя не выдумывать, а всегда все послушно усматривать в глубине самой реальной жизни.

Христианство есть определенная духовная реальность, которую нельзя дополнять совершенно произвольными выдумками. Национал-социалистический священник, утверждающий, что «Гитлер излучает в мире те же силы, которыми некогда был испол-

нен Христос», и готовый потому умереть за Гитлера, быть может, и очень героический человек, но отнюдь не христианин. Не христианин и другой, присоединяющий по своему собственному признанию к ежевечерне творимой молитве Господней просьбу о «падении системы и о том, чтобы в нужную минуту под рукой оказалось достаточное количество пеньковых веревок».

Этому извращению христианства (а национал-социалистическая программа утверждает, что партия кладет во главу своего построения положительное христианство) соответствует такое же нелепое искажение всех принципов современной научной этнографии и антропологии. Можно быть антисемитом, но выдавать на этом основании свои миросозерцательные выдумки за научные идеи – нельзя.

Можно, далее, не разделять марксистской философии истории. Можно считать необходимым радикальный пересмотр идейных основ современной социал-демократии и считать, что социалисты предали социализм, но утверждать, что Маркс, Энгельс и все остальные социал-демократы вообще не социалисты, а социалисты – это Фридрих Великий, Освальд Шпенглер, Гитлер и их последователи – бессмысленно. Такая социология столь же произвольная выдумка, как произвольна национал-социалистическая антропология и национал-социалистическое христианство. С этою произвольностью национал-социалистического миросозерцания, выдающего свой непродуманный монтаж всевозможных отталкиваний от современности за положительную идею будущего, связана и та, отмеченная мною выше, социальная разнохарактерность гитлеровских масс, которая уже грозит развалом партии.

В громоздком массиве национал-социализма явно различимы три слоя. Верхний, несмотря на все свои радикальные слова и жесты, по существу буржуазно-реакционен. Чувствуя громадные достижения партии, этот слой боится рискованной революционной игры. Его тайным выразителем является, кажется, сам Гитлер; его правою рукой в право-правительственных кругах – полковник Геринг, национал-социалистический «офицер для связи» с рейхсвером. Если бы полнота власти в партии принадлежала Гитлеру, он, по всей вероятности, согласился бы на правительственный план парламентарного продления президентской власти Гинденбурга, обменяв при этом случае свой революционный гнев против «системы» на свое милостивое участие в ней. В имперском правительстве и прежде всего в военном министерстве есть силы (в этой связи называют обыкновенно генерала Шлейхера), упорно работающие над «приручением» Гитлера. Этим силам, твердо стоящим на почве Веймарской конституции и готовым бороться против всякой диктатуры, было бы, по вполне определенным военно-политическим

причинам, весьма приятно, если бы к власти пришло правое правительство и если бы патриотические настроения национал-социалистической молодежи можно было бы ввести в законные рамки военной дисциплины. С этими планами приручения и легализации гитлеровского крыла партии связывается, очевидно, и некоторая правительственная надежда на раскол партии, на отмирание его непримиримого геббельсовского крыла или на слияние этого крыла с коммунизмом, что облегчило бы для национального правительства энергичную расправу с ним. Этим соображением объясняется, вероятно, и нашумевший в свое время приказ военного министра Тренера, открывавший для правого национал-социализма двери рейхсвера, с надеждой оставить левый национал-социализм за дверьми.

Насколько велики *были* шансы на выигрыш этой сложной игры – решить трудно. Ясно лишь то, что она уже не удалась. И не удалась потому, что сердце партии бьется сейчас не в верхнем, гитлеровском слое, а во втором, Геббельсовом. Геббельс – рожденный демагог; революционер, жаждущий власти и не боящийся разрушения. Его революционный пафос остросоциален и совсем не шовинистичен. Никаких симпатий к старому миру у него не чувствуется. Генералитета и дворянства он не любит. Не платить французам ему по душе, но воевать с ними – вряд ли! Его позиция в партии, насколько могу судить, очень сильна. За ним стоят все низовые функционеры и большинство штурмовиков. Он постоянно заявляет о своих верноподданнических чувствах по отношению к Гитлеру, но этим заявлениям не очень верится. Среди национал-социалистов-гитлеровцев немало людей, боящихся Геббельса, сомневающихся в том, насколько он убежденный антимарксист и насколько он чистый ариец.

Таковы два идейных слоя национал-социалистической партии. Третий составляют многомиллионные массы национал-социалистических избирателей. Я их впервые видел на предвыборном собрании, о котором упоминал выше, и был поражен их благообразным мещанством. Здоровые, спокойные, чистоплотные, порядливые, они непрерывной автобусной, трамвайной и пешеходной волной, десятками тысяч, текли и текли к загородному стадиону. Я два часа стоял и ходил в толпе и не встретил ни одного изнутри освещенного, снедаемого вдохновением лица. Большинство людей было похоже на лавочников, булочников, галантерейщиков, учителей, почтовых чиновников и т.д. Рабочих лиц и рук было очень мало. Не было и духовной аристократии, хотя в 60-тысячной толпе ее разглядеть было бы, правда, почти невозможно.

Стоял изумительный день – ясный и солнечный. Такая же погода стояла очевидно и в толпе. Над нею все время летал аэроплан с громадною надписью «Sturm» (буря) на крыльях. Но никакой бури

не предчувствовалось. Легкая тень от аэроплана нежно скользила по бодрым, веселым лицам. Было очень мирно и благодушно. Я этого благодушия не ожидал и накануне горячо отговаривал знакомую 84-летнюю старушку идти слушать Гитлера. Но она не послушалась и оказалась права. Она преспокойно пробралась на свое пятимарковое место и, благополучно вернувшись, всем рассказывала, что увидав «солнышко» (Гитлера), можно спокойно умереть.

Никакого особенного энтузиазма в толпе я не ощутил. При приближении автомобиля Гитлера раздалось Heil... Heil... Heil... но очень умеренное. Потом все затихло. Толпа ждала появления Гитлера на арене. Он должен был появиться в устье подземного туннеля вблизи украшенной флагами эстрады. Появился, – и снова совсем не грозное и не восторженное, а всего только приветливое Heil... Heil... Я с напряжением всматривался в этого человека, который, не обладая ни знанием, ни умом, ни политическим опытом, силою одного волевого напряжения решительно из ничего создал грандиозное политическое движение и имеет, как полагают многие, серьезный шанс захватить в свои руки судьбу и жизнь политически все же очень зрелого и духовно очень значительного народа.

Смотрю и ничего не понимаю. Сквозь строй своих телохранителей идет хорошего роста, недурно сложенный мужчина в непромокаемом пальто. Идет без всякой стремительности, в развалку, какою-то развинченною походкой, выставляя вперед то правое, то левое плечо. Взошел на эстраду, как-то никчемно повертелся на ней, подошел к рампе и заговорил. Одну минуту впечатление особенности, быть может, даже некоторой значительности. Оно вызывается слышимой и ощущаемой затрудненностью речи, паузами, выталкиваниями отдельных слов, – одним словом, чем-то похожим на муки рождения слова, на муки творчества. Но это впечатление быстро снимается. Затруднение речи скоро преодолевается, срываются обыкновенные, уже очень обыкновенные слова. Неубедителен и жест: локоть прижат к ребрам. В рубящем движении правой руки есть назидательность, но нет власти. Содержание короткой речи (10-15 минут) непередаваемо бледно: ни одной мысли, ни одного образа, ни одного окрика – вообще ни одной молнии. Вначале мелочное обвинение правительства в том, что ему, Гитлеру, не позволяют пользоваться радио. Потом риторически эффектное утверждение, что все то отрицательное, что, по мнению демократии, национал-социалисты должны сделать с Германией, они (демократы) уже давно сами с нею сделали: в стране уже царствуют нищета, голод, хаос и революция. В заключение сентиментально-патетическая клятва – погибнуть, но не уступить, хотя бы борьба длилась

еще 25 лет. Эта клятва звучит как сигнал отступления. Речь кончена, Гитлер, сходит с эстрады... Музыка... Heil... Heil... Heil...

В большой полевой бинокль я рассматривал желтоватое, утомленное лицо отговорившего вождя. Внешне лицо очень обыкновенное, парикмахерское, но есть в нем все же нечто поражающее: есть «выстрел в быстром взоре», внезапный свет улыбки и грустная злость вокруг сжатых губ под глупыми усами. Судя по этому второму, внутреннему лицу Гитлера, он мог бы произнести совсем другую речь. То, что он ее не сказал, что он вообще ничего не сказал, объясняется, конечно, составом его нынешней многомиллионной аудитории, которую он, согласно своей теории, считает единым народом, но которая совсем не единый народ, а очень сложная и малопривлекательная партийная смесь.

Рядом со мной стоял отставной генерал, у которого весь кабинет завешан портретами Бисмарка и Гитлера. Радуясь на ясный день, он все время повторял: «настоящая императорская погода. Вильгельму всегда везло на погоду: как маневры, так такое же солнце!..» Неподалеку от меня с генералом рассуждали о своих делах типичные лавочники, убежденные собственники и капиталисты, которые голосуют за Гитлера только потому, что он против еврейских универсальных магазинов. Где-нибудь в другом месте стояли, вероятно, безработные, мечтающие с разрешения Гитлера пограбить после его прихода к власти всех капиталистов, а в том числе, конечно, и моих соседей лавочников. Удовлетворить все эти желания и мечты явно невозможно, и надо только удивляться тому, как все верующие в Гитлера не замечают, что исполнение одних обещаний возможно только путем отказа от всех других, исполнение же всех вместе – равносильно неминуемому и немедленному краху страны.

Но вера в Гитлера сейчас психоз, который еще не скоро начнет рассеиваться. Все же рассеиваться он начнет, начнет на почве траты самим Гитлером веры в себя и свое дело.

По своему человеческому масштабу Гитлер и не Ленин, и не Муссолини. Он уже давно не единственный, а быть может, и не верховный вождь своей партии. С одной стороны, его делу грозит яд Геббельсова чекизма, а с другой, удушение в мещанской перине обывательских мечтаний. Трудно себе представить, чтобы партия не развалилась по наметившейся в ней глубокой трещине.

* * *

Противники Гитлера прекрасно видят, что корни национал-социализма начинают подгнивать и рост демократической активности,

безусловно, связан, как я уже и отмечал, с этим ощущением. Демократическая Германия начинает освобождаться от овладевшего ею оцепенения. Крепнет, как будто, и правительственная воля к борьбе. Тактика «приручения» Гитлера будет, вероятно, окончательно осуждена. Да и Гитлер уже пропустил момент относительно безболезненного перехода на роль возглавителя правого правительства в рамках Веймарской конституции. После опубликования документов, свидетельствующих о подготовке национал-социалистами, не раз клявшимися в своей лояльности, самой настоящей революции, Гитлеру остается одно из двух: или борьба до конца, или исчезновение с политического горизонта. Никакой компромисс более невозможен. Острота этой позиции должна неизбежно обострить политический курс национал-социалистов. Думается, что это обострение и полевение уже начинает обнаруживаться. Среди штурмовиков, готовивших переворот в ночь с 13-го на 14-ое марта, правительственное сообщение отмечает работу целого ряда вчерашних коммунистов. Получены сведения об оживленной деятельности группы Отто Штрассера, сильного и даровитого человека, исключенного в 1930 г. из национал-социалистической партии за коммунистический крен своих устремлений. Геббельс, стоявший близко к Штрассеру, пошел в последнюю минуту за Гитлером. К кому он сейчас ближе в своих замыслах, сказать не берусь. Во всяком случае, уже начинает обрисовываться новое политическое направление, давно предсказанное некоторыми внимательными наблюдателями немецкой жизни. Оно именует себя «черным фронтом» и стремится к объединению социально наиболее радикальных национал-социалистов с национально настроенными коммунистами. Цель этого движения – *национальная революция слева*, или создание настоящего «*немецкого социализма*». Так из кровавых ночных побоищ между национал-социалистами и коммунистами рождается некий *третий радикализм*, с которым будет одинаково не по пути и интернационалистическому коммунизму, и национал-социалистическим Гогенцоллернам.

Из всего этого следует, что кризис, наметившийся в национал-социализме, по своему характеру не таков, чтобы демократия могла рассчитывать на легкую победу. Начатое «железным фронтом» наступление будет развиваться с большим трудом. Для того чтобы одержать победу, немецкой демократии, и в частности социал-демократии, придется проделать очень большую работу над своим собственным политическим сознанием.

В каком направлении нужна работа, на это указывает своеобразная фигура канцлера Брюнинга.

Чем пристальнее всматриваешься в этого человека, чем глубже вдумываешься в избранный им путь, тем больше и больше удивля-

ешься, что он все еще стоит на своем посту. Отчасти это объясняется его блестящими формальными дарованиями. Брюнинг очень умен, глубоко образован и всесторонне сведущ. Он человек громадной воли и, кажется, неограниченной работоспособности. Он осмотрителен и смел, спокоен и страстен, молчалив и красноречив. Он большой знаток людей и потому прекрасный политический тактик.

Все это так, и все же все это не объясняет успеха этого *тихого* человека, пришедшего к власти в момент, когда, казалось, вот-вот грянет всеуничтожающая гроза. Успех этот объясняется только одним: тем исключительным религиозно-нравственным идеализмом Брюнинга, который связывает и объединяет в одно целое все стороны его большого, солидного, но совсем не блестящего, вряд ли совершенно исключительного дарования. Этот необычный для современного политического деятеля идеализм сказывается в самом стиле всех выступлений и речей Брюнинга. В каждой своей речи он не всуе, а по существу упоминает имя Господа Бога и убежденно подчеркивает свою веру в силу добра. Как бы гнусно на него ни нападали, он никогда не отвечает в том же духе. Его политические речи лишены всяких полемических украшений. Если в нем как в политическом деятеле есть, с точки зрения современности, большой недостаток, так это полное отсутствие самозабвенного гнева. Говоря в громадных собраниях, обращаясь к массе в 10, 15 тысяч человек, он никогда не превращается в оратора для массы. Для него аудитория в 15 000 человек не безликая масса, а соборное лицо любимого им немецкого народа. Конечно, он не «рубаха-парень»; он очень умелый политический игрок, за которым стоит весь долгий опыт католицизма, но его умение чуждо всякой демагогии. Конечно, и он не всегда и не всем говорит всю истину, но все же он никогда не лжет.

То, что Брюнинг католик, – конечно, не случайность. Его политическое сознание теснейшим образом связано с идеологией центра. Особенности центра как партии заключаются в том, что эта партия никогда не связывала себя определенной программой, что она никогда не связывала своих судеб с определенным классом, что она постоянно объединяла в своих рядах представителей всех слоев общества, что она никогда не защищала отвлеченного интернационализма, но никогда не проповедовала и языческого шовинизма.

Ясно, что среди ответственных политиков центра были люди разного типа. Для того типа, который представляет собою Брюнинг (в противоположность, например, Эрцбергеру), характерно преобладание внутренней религиозности над внешним клерикализмом, горячего патриотизма над католическим интернационализмом и обостренной социальной совести над часто встречающейся как раз

у католиков тенденцией не придавать особого значения разнице тех социальных условий, в которых живут разные слои населения. При этом важно, что к своему патриотизму Брюнинг пришел через добровольчество (он добровольцем пошел на войну), а к обострению своей социальной совести — на путях своей долгой деятельности в качестве вождя немецкого профсоюза (deutscher Gewerkschaftsbund).

Таков духовный облик германского вождя антифашистского фронта. Защищая демократию, защищая свободу против национал-социалистического и коммунистического натиска, Брюнинг защищает не только интересы и программы партий Веймарской конституции, но нечто гораздо большее. В конце концов он защищает от растления и разгрома духовную сущность своего народа. Если социал-демократия, проявив изумительную политическую зрелось и дисциплинированность, отдавала свои голоса Гинденбургу, а тем самым пока что и Брюнингу, более за страх, чем за совесть, то за совесть подавала их вся та подспудная, трезвая, примиренческая, не растленная политической фразой Германия, облик которой я пытался нарисовать на первых страницах этого письма. Политическая сила канцлера заключается не в последнюю очередь в том, что он является политическим выразителем сверхполитических религиозно-нравственных сил страны.

Не будь в распоряжении немецкой демократии таких людей, как Гинденбург и Брюнинг, еще неизвестно, не был бы уже сейчас у власти какой-нибудь красный, черный, или красно-черный Гитлер. Для борьбы с коммунизмом и национал-социализмом ни у леволиберальной (расколовшейся на ряд немощных мелких партий), ни у социалистической (утратившей свое влияние на внепартийные трудовые массы) демократии нет никаких собственных сил и средств. Демократические идеалы сами по себе больше не звучат (если бы они звучали, успех национал-социалистов и коммунистов был бы необъяснимо). Правда, лозунг свободы на знаменах и плакатах «железного фронта» сейчас снова зазвучал, но так как звучание это вызвано не внутренним пафосом, а внешним натиском право-левого радикализма, то оно и звучит не то как отчаянное «караул», не то как героическое «ура».

Такого осмысливания свободы после победы над врагом снова окажется мало. Потребуется иное, более глубокое; то самое, которому служит Брюнинг.

Задача демократии в освоении религиозно-нравственного миросозерцания Брюнинга. То, что она на это способна, доказывается тем, что защищать свои религиозные идеалы люди типа Брюнинга могут только в рядах демократии.

3. ПОСЛЕДНИЕ ТЕКСТЫ

Католичество и православие*

Степун. Недавно я был в гостях, где под вечер собралось небольшое общество, человек десять. Разговор шел об отношении Церкви к государству, христианства к политике. Больше всех горячился молодой человек, полукатолик-полусоциалист. Не лишенный дара красноречия, он злобно доказывал, что никакой независимой от государства Церкви ныне не существует: папа защищает американский капитализм и атомные бомбы, а патриарх Алексий – товарища Сталина, превратившего всю Россию в сплошной концентрационный лагерь. Это ли не доказывает, что в мире торжествует Карл Маркс, что даже и Церковь представляет собою лишь «идеологическую надстройку над базисом экономического производства».

В Женеве, правда, заседает некий «экуменический совет», но ему давно надо посоветовать перестать заседать, так как католики с самого начала саботировали экуменическое движение, патриаршая же Церковь после некоторых провокационных колебаний откровенно заявила, что Женевский протестантский совет является лишь культурно-политической агентурой американского империализма.

*Примечание редакции «Вестника»: Печатаемая ниже беседа патера Ланга, одного из самых значительных и влиятельных профессоров Богословского факультета Мюнхенского университета, с профессором Степуном была передана по радио в апреле этого года на немецком языке. Перевод сделан Ф.А. Степуном по стенограмме.

Слушая молодого человека и ощущая некоторую долю правды в его рассуждениях, я никак не мог понять, как еще находятся люди, мечтающие о христианском управлении миром, как какой-то видный католический мыслитель, имя которого я забыл.

Pater Ланг. Вы, конечно, имеете в виду эмигрировавшего в Америку иезуита Мёниуса (Mönius), мечтающего о том, чтобы миром управляли «Белый дом» и Ватикан. Это, конечно, чистая утопия. До чего мы далеки от таких возможностей, доказывается хотя бы тем, что Ватикан не только не имеет своего представителя в Совете Наций (UN), но не имеет его даже и в международной организации по согласованию культурных устремлений отдельных наций (UNESCO). Да и как бы Ватикану управлять миром вместе с «Белым домом» после того, как св. Отец еще недавно заявил, что социализм при некоторых условиях может оказаться приемлемым для христианской совести, капитализм же является организованной несправедливостью.

Степун. А знаете ли Вы, коллега Ланг, что идея Мёниуса является своеобразным вариантом соловьёвской концепции о разделении власти над миром между римским папой и православным русским царем. Конечно, и это утопия, от которой Соловьёв к концу своей жизни не только отказался, но которую даже и осудил, но все же эта утопия до некоторой степени понятная. Разделяя во Христе достоинство царя и достоинство первосвященника, Соловьёв мыслил земным наместником Христа – Царя, Богопомазанного Императора России, а наместником первосвященника – папу. Но как можно вместо Богопомазанного царя привлекать в сотрудники папы никем не помазанного избранника американского народа, понять невозможно.

Pater Ланг. Вы совершенно правы. Я думаю, что утопия Мёниуса внушена ему не христианской мудростью, но политической страстностью.

Вероятно, мы с вами согласны в том, что Церковь имеет полное право всею своею любовью к человеку и заботою о нем участвовать в социально-политической жизни страны, но лишь при условии ее полной внутренней независимости от государственной власти. Оттого так утешительно сознание, что кроме порабощенной советской властью патриаршей Церкви существует еще свободная Церковь эмиграции и, как говорят, катакомбная Церковь в России.

Степун. Вот этой-то свободной Церкви и необходим сговор как с католичеством, так и с протестантизмом. Сейчас, когда все злые силы мира подпочвенно объединяются между собой для порабощения гуманитарно-христианской культуры, недопустимы недобро-

желательство и даже война между отдельными вероисповеданиями и отдельными направлениями в них.

Я не думаю, чтобы этот сговор мог в ближайшее время привести к объединению Церквей. Я даже *не буду утверждать желательности* такого объединения. Мне ясно только одно: необходимость взаимного понимания и живой любви между всеми Церквами.

Pater Ланг. Но что же, с вашей точки зрения, препятствует такому движению?

Степун. На этот вопрос вы найдете очень обстоятельный ответ у профессора Карташёва. Мне кажется, он прав, что сближению между исповеданиями мешает католическое убеждение, будто бы Рим владеет полнотою истины. Благодаря этому убеждению католичество принуждено подменять идею объединения Церквей идеей подчинения отколовшихся вероисповеданий Риму: римской догматике и римскому папе. Пользуясь, быть может, несколько необычной терминологией, Карташёв утверждает, что камнем преткновения к объединению Церквей является «неокатолическая идея унии».

На ряде примеров Карташёв убедительно показывает, что бесконечные разногласия, раздиравшие Церковь в первые века, доходившие до прекращения всякого общения между спорящими сторонами и даже до взаимного отлучения, всеми и всегда ощущались не борьбой между Церквами, а борьбой человеческих мнений и устремлений в лоне единой и во веки веков неделимой Церкви. В глубине души, думает Карташёв, враждующие между собой иерархи знали о своем общем грехе, почему расхождения всегда и кончались не объединением Церквей, а восстановлением мира в Церкви.

Pater Ланг. Вы правы. Идея унии предполагает серьезное разъединение, даже разделение Церквей. Раньше в единстве Церкви никто не сомневался; ныне же необходима серьезная работа над сближением.

Не мы требуем этой работы. Христос требует ее от нас: «Да будут все едино, да уверует мир, что Ты послал меня» (Ин. 17, 21). Раз мы знаем таковую волю Христа, то вопрос о том, каковы шансы на объединение, в сущности неважен. Римская церковь, конечно, обязана болеть и заботиться о других Церквах. Было бы очень важно, если бы отделившиеся от Церкви христианские общества примирились между собой. Если Рим и противился экуменическим устремлениям, то исключительно из-за боязни слишком легкого признания всевозможных учений и недостаточно серьезного отношения к истине из-за боязни релятивизма.

Истина Церкви не Церковью изобретена, но Самим Богом доверена ей, потому Церковь обязана не только свято блюсти ее, но и

твердо защищать. Если речь между отдельными вероисповеданиями идет не о частностях, а о *понятии* истины как таковой, то тем самым она идет и о едином строе и распорядке христианской жизни. Этот единый строй, соответствующий *понятию* единой истины, завещан Самим Христом.

Степун. Простите, коллега, что я прерываю вас, но я это делаю исключительно ради уяснения вопроса. Вы только что дважды употребили слово, которое в глубине нас единит, но на поверхности разъединяет. Я имею в виду вашу типичную для католичества формулировку: Церковь должна оставаться верной единому *понятию* истины.

Поверьте, мы, православные, также твердо верим в единую истину, как и римские католики. Но в отличие от католиков мы не верим в то, что эта единая истина может быть полностью выражена в каком бы то ни было понятии: истина Церкви живет не как отвлеченное понятие в человеческой голове, но как веяние духа в душе человека. Полнота этой истины никаким понятием охвачена и выражена быть не может. Даже догматы не вмещают в себе всей полноты сокровенной истины Церкви. Догматическое сознание Церкви есть сознание Богочеловеческое, в котором человеческое сознание неизбежно затемняет Божественное. Мы, люди, даже и самые верующие среди нас христиане, не в силах предстоять истине лицом к лицу, она является нам лишь в символическом преображении и преломлении.

Pater Ланг. Все, что вы говорите, вполне совпадает с католическим учением. Покойный pater Липперт прекрасно писал о том, что, являясь ознаменованиями абсолютной истины, догматы сами по себе не абсолютны. Поверьте, католичество прекрасно понимает, что абсолютная истина неуловима в словах, а лишь отобразима в образах. Церковь тоже говорит в образах, как в образах и притчах говорил Христос. Даже самые отвлеченные формулировки Церкви лишь аналогии. Вся догматика – не что иное, как попытка наивозможно близко подойти к истине, не раскрывающейся ни в каких учениях, все равно, Восточной ли или Западной церкви.

Степун. Если дело обстоит так, то не думаете ли вы, pater Ланг, что было бы хорошо, если бы Римско-католическая церковь по возможности сузила бы круг непререкаемых истин и по возможности расширила бы сферу лишь относительно значимых учений. Это безусловно помогло бы нашему сближению, в особенности при условии, чтобы *все учения, установленные Западной церковью после разделения Церквей, отошли бы в сферу относительности.* Я знаю, что в практике католичества господствует как раз обратная тенденция:

до сих пор католическая схоластика защищает в философии теорию познания Аристотеля, игнорируя более новые учения Декарта и Канта. Не думаете ли вы, что в этом пункте Запад мог бы пойти нам навстречу. Некоторое педагогическое смирение казалось бы нам, православным, уместным еще и потому, что разделение Церквей нельзя не считать неким грехопадением христиан (о, конечно, не христианства!), т.е. состоянием, в котором каяться и скорбеть, пожалуй, важнее, чем властвовать и учить.

Если бы Запад мог в этом отношении пойти нам навстречу, то новейший догмат о непогрешимости папы[1*] потерял бы в значительной степени свое разделяющие Церкви значение. На эту тему есть полные понимания и встречности слова у одного из наших наиболее значительных историков Церкви. «Римское папство, – пишет этот историк, – до такой степени глубоко и органически спаяно со строем, историей, всей жизнью и благочестием латинской Церкви, что требовать его упразднения равносильно посягательству на всю мистику латинского церковного благочестия... Право, нам пора понять благочестие римского католика, его экклезиологическую мистику... Чья грубая рука решится вырвать из сердца западных братьев этот нежный цветок любви к Церкви? Восток отрицает не Папу, а лишь его вселенское значение». Я, конечно, понимаю, что такой ограниченный в количественном, но все же неизменный в качественном смысле папа неприемлем для Римской церкви, но дальше православие пойти не может. И все же, не думаете ли вы, pater Ланг, что для углубления взаимоотношений между нашими Церквами занятая русским историком позиция – быть может, и достаточна. О большем же, чем о взаимном сближении и подлинной любви друг к другу, в настоящий момент говорить не приходится.

Pater Ланг. Мне кажется, что мы подошли к самому сложному и важному вопросу. Я, простите, не думаю, чтобы вы были правы в защите догматического минимализма. Выдвинутая вами идея о различении безусловно значительных учений Церкви от лишь относительно значимых – мне представляется неосуществимой. Мы не властны над догматами. Но, быть может, важнее перейти к другой стороне вопроса.

В связи с догматом о непогрешимости важно прежде всего выяснить себе вопрос: был ли Христом установлен единый на весь мир учитель-пастырь, была ли Им учинена единая на весь мир «кафедра», не зависимая от исторического развития, от индивидуальности народов, от различия культур и эпох, существует ли, одним словом, некий непререкаемый авторитет для всего христианского мира? В связи с положительным ответом на эти вопросы вырастает,

конечно, некий на первый взгляд непреодолимый барьер против Восточной церкви. И все же я думаю, что собор 1870 г., провозгласивший догмат о непогрешимости папы, поступил правильно.

Спросим себя прежде всего, каков смысл, каково содержание и каковы границы провозглашенного учения? Без выяснения этих вопросов всякий разговор о Риме повисает в воздухе.

Прежде всего, надо себе дать отчет в том, что непогрешимость мыслителя как некая благодать, нисходящая на сан Первосвященника, но отнюдь не как подарок *человеческой личности*, освобождающий ее от ее тварной греховности.

Догмат о непогрешимости вырос из богословского допущения, что ниспосланный Самим Господом Святой Дух может опекать Церковь, предохранять ее от ошибок не только «соборно», т.е. пользуясь общепризнанным авторитетом собора, но и иным, более личным путем. Речь идет, таким образом, лишь о втором модусе воздействия Господа на свою паству. Вот и все.

Интересно, между прочим, отметить неизвестный и многим католикам факт, что после того как был сформулирован догмат о непогрешимости, папою не было произнесено ни одного опирающегося на этот догмат решения.

Противники догмата опасались, что с его введением придет конец всякому богословствованию, друзья же надеялись, что им за каждым завтраком будет сообщено новое постановление непогрешимого папы. Оба предположения не сбылись, почему и нет оснований утверждать, что догмат о непогрешимости окажется непреодолимою преградою для восстановления Церквей.

Я, впрочем, глубоко уверен, что если бы мы к этому воссоединению были ближе, чем мы к нему на самом деле находимся, то дающею стороною был бы отнюдь не только Запад и даже не прежде всего Запад. Мы ныне нуждаемся в Востоке и потому глубоко тяготеем к нему. Мы все больше чувствуем, что писания греческих отцов таят в себе неизмеримую глубину, которая только что еще начинает открываться нам. К счастью, орден Бенедиктинцев подготовляет в настоящее время полное критическое издание Иоанна Дамаскина, самого крупного и общего нам греческого отца.

Степун. Я очень рад примирительно-встречному тону ваших размышлений и надеюсь, что и другие разделяющие нас догматы, как, например, «филиокве» (filioque)[2*], смогут не препятствовать нашему взаимопониманию. Возможно, конечно, развертывание этого догмата в целую богословски-историософскую систему, как то делает большой знаток католичества – профессор Карсавин, но мне лично его размышления не кажутся убедительными.

Pater Ланг. Это очень верно. Только реакционные конфессиолисты обеих Церквей придают «филиокве» такое большое значение. Не очень существенными представляются мне и наши разномыслия в вопросе о превращении хлеба и вина в Плоть и Кровь Христовы. «Филиокве» представляет собою добавление к римскому символу веры: согласно этому догмату, Святой Дух истекает совместно из Отца и Сына; это противоречит более древнему греческому учению, согласно которому Святой Дух исходит от Отца через Сына.

Для доброго мира между нами не надо, впрочем, забывать, что «филиокве» было прибавлено к символу веры не Римом. Сформулированное впервые в Испании «филиокве» через Галлию попало в Германию. Это подарок немецкой нации Вселенской Церкви. Император Генрих II посоветовал папе присоединить «филиокве» к символу веры. Уже отделившиеся в то время греки оказали сопротивление новшеству и восстали против него.

Не думаю, чтобы на будущих соборах нельзя было сговориться о «филиокве», представляющем собою развитие традиции. А знаете ли вы, что, служа в 1925 г. в присутствии греков и других восточных народов литургию в память Никейского собора[3*], папа Пий XI почел вполне допустимым просто-напросто опустить «филиокве».

Не более непреодолимо обстоит дело и с вопросом о преосуществлении Св. Даров, т.е. с вопросом о том, происходит ли оно в момент произнесения священником слов Христа: «Сия есть плоть и кровь Моя» или в момент молитвенного обращения священника к Святому Духу, или, наконец, на обоих путях.

В заключение позволю себе, коллега, поставить вам самый важный для нашего дела вопрос. Согласитесь, что, нападая на Римско-католическую церковь за ее претензию обладать всею полнотою истины, Восточная церковь в лице многих влиятельных иерархов и мыслителей, не раз выставляла мысль, что полнота истины хранится на Востоке, заявляла она об этом и на многих экуменических конференциях. На чем она основывает эту свою претензию?

Степун. Главный аргумент в защиту положения, что Православная Церковь имеет право претендовать на ту полноту истины, которую она отрицает в католичестве, всегда сводился к тому, что православие говорит от лица еще не разделенной Церкви, говорит в защиту ее Небесного Семени и ее исторического корня, католичество же – лишь от лица отколовшейся части и тем защищает невозможное положение, что часть и есть целое, что ветвь и есть корень.

Я думаю, что этой аргументации нельзя отказать в некоторой правильности. Напряженный эсхатологизм[4*] православия, неослабное в нем ожидание конца мира и Второго пришествия, его неза-

интересованность в земных делах и путях Церкви, отсутствие на Востоке, в особенности в русском православии, рационалистической схоластики, вобранность догматического учения в литургический чин, надвременность православной иконы – все это у нас от бесспорной Истины древней Церкви.

Признавая это, я, однако, сознаю и то, что, живя духом еще не разделенной, не расколовшейся Церкви, мы не должны жить простым подражанием ей. Говорить о том, что мы правы потому, что наша Церковь представляет собой точную «копию» древней Церкви – как это у нас часто говорится, очень опасно и неверно, ибо всякая копия, хотя бы и почти не отличимая от оригинала, представляет собой нечто иное, чем оригинал.

Эту разницу из русских религиозных мыслителей лучше всего понимал, в иных случаях, быть может, и не в меру революционно настроенный Н.А. Бердяев. В своих писаниях он любил указывать на то, что отцы Церкви были самыми горячими, самыми творчески окрыленными христианами своего времени и что на них потому менее всего имеют право ссылаться те, что, лишенные творческих импульсов, ничего не делают, как только повторяют отцов.

Должен все же оговориться, что вся эта проблематика нового и старого относится не к духовному опыту Церквей, а лишь к их учениям, к догматам, теологуменам и очень обильным в католичестве социальным и культурным предначертаниям.

О том, что учащая Церковь жила на Западе более богатою жизнью, чем на Востоке, – говорить не приходится. Большого вопроса о том, не послужило ли это богатство причиною некоторого ущерба и оскудения мистической жизни Римско-католической церкви, как на том настаивают многие православные, я касаться не буду. Не потому, чтобы я не чувствовал очень сложного взаимоотношения между жизнью Церкви и церковным учением, между христианской мистикой и католической схоластикой, но просто потому, что, по моему мнению, всякий братский экуменический разговор может быть продуктивен лишь при условии готовности всякой стороны исходить не из чужих недостатков, а из своих собственных. В том же, что отсутствие в русском православии своих собственных, глубоко продуманных и приуроченных к национальной жизни христианских учений сыграло в нашей общекультурной и в особенности социальной жизни очень большую роль, нам сомневаться, по-моему, не приходится. О причинах этого отсутствия в последнее время писалось довольно много. Так, профессором Федотовым (отчасти уже и профессором Шпетом) было уже указано на то, что в оформлении духовного образа Русской православной церкви сыграло большую

роль то обстоятельство, что, приняв крещение, Россия знакомилась с Евангелием и литургиею не на латинском, а на славянском языке.

Защищенное незнанием латинского языка от соблазнов античной мысли, русское православие мало работало над вопросами догматики, апологетики, моральной и социальной философии и потому оказалось неприспособленным в борьбе с омирщенной мыслью Нового времени.

Это выяснилось не сразу. Пока между Церковью и государством царствовали единение и мир, все обстояло благополучно; но, когда после освобождения от татарского ига начался рост Московского государства, Церковь невольно начала все более подчиняться ему и терять свою самостоятельность. Этот процесс достиг своего завершения в реформе Петра Великого, уничтожившей патриархат, обезличившей духовенство и превратившей созданную Петром Синодальную церковь в прислужницу Империи.

Не думаю, чтобы можно было утверждать, что реформа Петра только потому не встретила сопротивления, что среди русских иерархов и русских мирян не нашлось достаточно сильных и убежденных людей. Ведь еще недавно, в борьбе с Никоном, таковые всюду восставали против реформатора. Думаю, что победа Петра над Церковью объясняется не малодушием священства, а малоразвитостью православного учения о мире, об отношении Церкви к государству, о социальных обязанностях власти и о правах человека и гражданина.

Лично я считаю большой заслугой католичества то, что оно взяло под свою защиту античное учение о естественном праве, и большим несчастьем православия, что оно прошло мимо него. Ведь на естественном праве покоятся все права человека и гражданина: свобода вероисповедания, свобода слова, собраний и т.д. Православная Церковь естественного права как *христианской* темы никогда не знала и потому никогда не защищала христианскую душу гражданина от государственной власти и всех ее несправедливостей. Учение о естественном праве появляется в России не как христианская, а как антихристианская и, во всяком случае, как антицерковная тема.

Благодаря такому односторонне-охранительному, антисоциальному крену синодального православия, все более или менее свободолюбивые русские люди обостренной совести и пророческого духа все <более> удаляются от Церкви; русские же политические партии все более превращаются в какие-то секуляризированные Церкви, а их утопические учения – в символы веры. Церковное сознание следит за всем этим, но, бессильное перед монархической реакцией, оно остается бессильным и перед революционной социалистической утопией. Мистически немотствовавшие перед Господом Богом

молитвенники превращаются в немых молчальников перед властью. Так вырастает лжерелигиозный мир большевизма. Как в этом ни трудно, как ни неприятно сознаться, но не сознаться все же нельзя, что успех большевистской революции в значительной степени объясняется тем, что русское православие сознательно стремилось к тому, чтобы быть верной *копией* христианства первых веков: всякая копия устремлена вспять, жизнь же идет вперед.

Pater Ланг. Я вполне согласен с вами, что повторением пройденного пути невозможно преуспеть на путях будущего. Кроме того, я думаю, что даже и первые столетия после Рождества Христова не представляют собой достойного для копии оригинала. О каком-либо классическом столетии или даже тысячелетии Церкви говорить невозможно: Церковь находится в постоянном становлении, углубляющем ее сознание и осложняющем ее образ. Церковь есть движение и жизнь. И все же то, что вот уже 30 лет творится в России и изживается Православной Церковью, исполняет нас великою надеждою на будущее Русской Церкви. Верьте, мы смотрим на страдания Русской Церкви и русского народа не только с глубоким сочувствием, но и с искренним благоговением. Мы знаем, что Россия распинается не только за свои, но и за наши грехи своим мученичеством. Бог даст, спасает не только себя, но и нас, немало повинных в ее судьбе. Помочь Русской Церкви извне – мы не можем. Мы не можем возглавить ее и организовать. Вся надежда на богооткровенную истину и веру в благодать, общую у Востока и Запада. Но надежда и на силу русской народной веры, на святых Православной Церкви, на литургию и на каждую икону в крестьянской избе. Мы знаем, как много может претерпеть русский человек ради возможности услышать на пасхальной заутрене извечное «Христос воскресе» и ответить «Воистину воскресе». Русский православный человек знает, за что он страдает, и он страдает без малейшей позы и самовозвеличения, с непостижимой для нас, потрясающей простотой. *Этому нам на Западе нечего противопоставить.*

Степун. Спасибо вам за ваши теплые слова. Вместе с вами, но и вместе с Соловьёвым, Достоевским и Бердяевым и я готов верить в благодатное действие русского мученичества, которое на Западе, быть может, углубит веру, а в России оживит творческий почин в области государственно-социальной жизни. Я уверен, что Россия осилит свое будущее лишь в том случае, если Православная Церковь раскроет себя миру, а мир войдет в нее.

Pater Ланг. О, как мы были бы счастливы, если бы Западу было суждено принять посильное участие в социально-государственном строительстве России, христианизации ее жизни и оцерковлении

ее культуры. Как и вы, я думаю, что большую роль в этом процессе могло бы сыграть естественное право, открытое Аристотелем, но занесенное на Запад восточным римлянином Юстинианом. Для христианизации жизни в первую голову необходима борьба против аморального правового позитивизма, выросшего странным образом на Западе, <благодаря> чрезмерному культу разума, а у вас на Востоке – благодаря пренебрежению к нему.

Там, где каждый считает себя вправе исполнять все свои желания и, попирая права других, защищать свои интересы, – ни о каком правовом арбитраже и примирении борющихся сторон речи быть не может. Все признающие право за чисто условную историческую категорию не могут не полагать в основу всякого права силу победителя.

Божий Промысел бесспорно знает, почему над Востоком повисло угрожающее и нам великое несчастье. Если мы хотим в это страшное время устоять и исполнить наш долг, то мы должны твердо помнить о богооткровенной истине, неустанно славить Господа Бога и стремиться к миру. При этом мы должны помнить, что при совершении литургии прославлению Господа предшествует исповедание символа веры и многократно повторяющиеся возгласы «Господи, помилуй!».

Как отрадна мысль, что папа Генрих VI показал пример признания вины своей Западной церкви, причем сразу же после разделения Церквей. Ведь возглас «Господи, помилуй!» возник на общем обеим Церквам греческом языке. Этот возглас выражает духовный голос ищущего Бога человека, борющегося за свое спасение, за спасение народов и человечества. Никогда не забуду слышанного мною в Страстную Пятницу на концерте казачьего хора тридцатитрехкратного Крестовоздвиженского «Господи, помилуй, Господи, помилуй!». Этот возглас то нарастал до потрясающей душу мощи, то возвращался в свою изначальную тишину. Разве такое «Господи, помилуй!» не звучит как голос всего человечества, созданного Творцом, искупленного Сыном и благословенного Святым Духом, а потому и тоскующего о своем разделении и стремящегося к преодолению всяческого разделения и самовозвеличения. Не о том же ли самом говорят и последние, начерченные Лютером перед смертью слова: «Все мы нищие, вот в чем истина!»

Папа Каликст V, сбросивший с себя свои пышные одежды и в образе нищего опустившийся на колени перед своими кардиналами, – сделал это ради спасения своей души. Да, все мы немощны и малы перед Господом. Лишь признавая свою малость, можем мы удостоиться всепрощающего Божьего взора и стать во всей своей немощи сосудом Истины. Ведь всякая сила, говорит Апостол, завершается в немочи[5*].

Несколько мыслей по поводу Международного съезда историков в Майнце

От 15 до 20 марта текущего года в Майнце заседал Международный конгресс историков, историософов и богословов. Приглашание исходило от майнцевского «Института по изучению европейской истории». Присутствовали представители 16-ти наций. Тема конгресса гласила: «Европа как наследие и задание». Задача, которая стояла перед конгрессом, заключалась в определении основ и принципов европейской культуры. Фронт конгресса был обращен против Советской России как величайшей угрозы Европе.

Подходя утром к старинному прирейнскому замку, в котором должны были происходить заседания, я среди шестнадцати оснащенных национальными флагами мачт увидел грустную мачту без флага и сразу же решил, что она высится здесь в качестве символа отсутствующей немой России. Приглашенный на конгресс в личном порядке, я приехал на него без всяких задач. Но, прося слова по докладу председателя конгресса, я уже чувствовал себя единственным на съезде представителем России, которому надлежит выяснить европейским ученым и природу того революционного советского флага, которого они не посмели вывесить, и того пореволюционного, за который они должны бы чувствовать себя в ответе.

* * *

Главное впечатление, оставшееся у меня от конгресса, это громадная эрудиция почти всех выступавших с докладами ученых и полное отсутствие в них волевых директив. Все докладчики вдумчиво разбирались в наследии Европы, что же касается задач, то лишь немногие ограничивались беглыми намеками, а то просто благими пожеланиями; заимствованного Марксом у христианской гносеологии тезиса: «Познавать мир – значит его преображать» – никто, как будто бы, не чувствовал. С громадного махового колеса четырехдневной дискуссии были с самого начала чьею-то заботливой рукой скинуты все приводные ремни к производственным маши-

нам и аппаратам государственной, общественной и экономической жизни. С точки зрения конкретных задач жизни оно потому явно вертелось впустую. Мне кажется, что эта волевая размагниченность мысли, никем, впрочем, не подчеркиваемая, была гораздо большим недостатком конгресса, чем его неспособность выработать единый и всеми разделяемый взгляд на духовные основы и принципы европейской культуры. В этом вопросе расхождения были вполне естественны, да и не так уж велики, чтобы их нельзя было совместно впрячь в живую творческую работу над спасением европейской культуры.

На вопрос о его духовных основах конгрессом были даны, в сущности, только два ответа. Первый был наиболее ярко сформулирован в докладе Христофора Даусона, известного автора прекрасной книги «The making of Europe», второй – профессором Моразе (Париж).

Не сомневаюсь, что подготовляемые к печати протоколы конгресса подтвердят впечатление, что большинство докладчиков были того же мнения, что и Даусон, т.е. признавали, что нерушимою основою Европы надо считать христианство с его двумя Ветхими Заветами – иудейским и античным. В противовес всем им Моразе и примыкающие к нему ученые указывали на то, что для Европы характерна не столько вера – верою держались все культуры, – сколько дух критицизма, логической точности и математической формулы.

Течение конгресса доказало, что оба эти ответа отнюдь не всегда должны исключать друг друга. В наши дни, когда к искреннему шепоту: «Господи, верую!» мало кто посмел бы не прибавить: «Помоги моему неверию»[1*], – критический подход к христианству мог бы оказаться весьма полезным в трудном подвиге возвращения Европы на давно оставленные ею пути. Странным образом, этого критического подхода к христианству во многих докладах и в особенности в прениях весьма недоставало. Многие историки, социологи и даже богословы, по-видимому, не давали себе ясного отчета в том, что христианство – это прежде всего вера во Христа как единородного Сына Божьего, что оно живет исповеданием Лика Божия во Христе, а не приверженностью христиан учению Иисуса, что Иисус нечто совершенно иное, чем некий возвышенный иудейский Сократ. Этой грани между христианством и, если так можно выразиться, Иисусизмом, никто не отрицал, но ее и мало кто по-настоящему ощущал. Явная приглушенность живого чувства этой все решающей грани сказывалась в том, что многие докладчики и оппоненты уж очень легко сливали христианство, понимаемое как миросозер-

цание, со всякими иными миросозерцаниями: с античным гуманизмом, с гуманным либерализмом, с демократическим человеколюбием и даже, вспоминая Иоанна Златоуста, с коммунистической идеократией. Нет спора, если и не в Рим, то все дороги все же ведут к христианству и исходят от него. Для христианина ничего, кроме христианства, нет и быть не может. Все, что есть, суть или подступы, или отступления от него. Считать христианство за общий знаменатель всех духовных явлений культуры и всех исторических событий вполне правильно, но совершенно неправильно превращать его в некий миросозерцательный числитель над общим знаменателем творимой людьми культуры. Большинству ученых это было как будто бы не вполне ясно. Почти все говорили о христианстве как о важнейшем измерении культуры, не спрашивая себя, не есть ли сама культура всего только внутрихристианское явление, центральная магистраль христианской плеромы. Защищая эту мысль как предпосылку углубленного понимания большевизма и выяснения средств для борьбы с ним, я аргументировал исключительно методологическими соображениями. Ученые могут не верить во Христа и делают правильно, признаваясь в своем неверии. Но ведь на конгрессе, доказывал я, спор идет не о вере, а о науке, а тем самым, применительно к христианству, о феноменологически правильном и логически точном определении христианства. Сомневаться же в том, что христианство победило мир и оформило духовный образ Европы не в качестве религиозно-нравственного миросозерцания, а в качестве живой веры в божественность Христа, с научной точки зрения – невозможно. Отрицать этот факт может только воинствующее неверие, но никак не критическая наука.

Уже во вступительной речи председателя конгресса профессора Геринга и в первом же реферате известного социолога Рюсто было заявлено, что практическая задача конгресса – борьба против большевистской России. Когда европейцы противопоставляют христианскую Европу Советской России, за этим противопоставлением часто кроется – иной раз бессознательное, а иной раз и сознательное – отождествление России с Азией. Первым теоретиком этого евразийствующего русофобства, если не считать Лейбница, который определил русских как «северных турок» (от чего он, однако, вскоре отказался), был известный французский историк Henri Martin, который в своей книге «La Russie et l'Europe» (1862 г.) доказывал, что русские ни в каком смысле не могут считаться европейцами, так как они, во-первых, не славяне, т.е. не индогерманцы, а туранцы, а во-вторых, не христиане, а лишь слегка покрытые христианским лаком – суеверные, невежественные язычники, не спо-

собные ни к какому нравственному совершенствованию, почему их и надлежит изгнать за Урал.

Эти историософские размышления повторил, не затрагивая расового вопроса, после Первой <мировой> войны в своей блестящей книге «Défense de l'Occident» Henri Massis, для которого Европа и как понятие, и как историческая реальность до конца совпадает с романским католичеством. По его мнению, Россия не Европа потому, что православие догматически совершенно аморфно, что Россия не чувствует божественной природы разума и отрицательно относится к принципам иерархии и порядка (ordo). Большевизм для Massis – законный наследник древней России. В нем Петровская империя возвращается в Азию.

Ясно, что при таком враждебном отношении к России Европа никаких противоядий против большевизма выработать не сможет. Борьба против него для Европы возможна только в порядке живого покаяния, в чувстве своей вины перед Россией за то страшное, что она сделала над самою собой и что внесла в мир. Ничего азиатского – это нам надо постоянно повторять европейцам – в большевизме нет. По своему идейному содержанию большевизм – о чем же спорить – типичный продукт западноевропейского развития. Ни философский материализм Энгельса, ни экономический социологизм Карла Маркса, ни диалектический метод Гегеля ни с туранством, ни с конфуцианством, ни с буддизмом ничего общего не имеют. Все это типичная секуляризированная Европа. Но не этой европейской идеологией XIX века ощетинился большевизм против Европы и подлинной России, не ею стал он страшен всему человечеству, но чем-то совершенно иным, а именно – своею демонической псевдорелигиозностью. Если и не по своим идеям, то по всей структуре своего чувствования и верования большевизм, конечно, гораздо ближе Московскому царству, чем европеизированной империи Петра с ее Синодом. В бакунинском определении левого революционера – для него, конечно, глубоко положительном – как библейского дьявола, в страшном ленинском определении (письмо к Горькому) христианской веры как «труположество», во всем воинствующем антитеизме большевизма слышится такая черная ненависть ко Христу, в которой нельзя не услышать и некоторой близости к Нему. Ненависть, как и любовь, всегда подходит и к людям и к явлениям вплотную. Издали никого ни обнять, ни задушить нельзя. В европейском атеизме русской ненависти ко Христу и Церкви никогда на было. Эта большевистская ненависть проснулась в Европе лишь в национал-социализме. Чудовищная ненависть Гитлера к евреям, политически бессмысленная и не-

справедливая (основатель консервативной партии Германии был еврей – Юлиус Шталь, а председателем немецкой фронтовой организации «Стальной шлем» – полуеврей Дюстерберг) и экономически для Германии весьма вредная, ничем не объяснима, кроме мистической ненависти Гитлера и его дружины к еврейству как избранному народу, к еврейской плоти как плоти, в которую облекся Христос.

Из такой подлинно демонической природы большевизма, в его первичном, подлинном обличии, и национал-социализма следует, что борьба против этих течений, связанных между собою жуткой перекличкой идей и преступлений, возможна только на путях возвращения к религиозным первоосновам европейской культуры, т.е. подлинному христианству.

Но не утопия ли все это? Где силы Европы, да и где те русские силы, что могли бы повернуть колесо истории? Думаю, что положение Западной Европы, пожалуй, еще трагичнее, чем положение России, потому что она дольше и глубже живет одними только хозяйственными интересами. Вся весьма значительная духовная жизнь Европы, ее философия, ее искусство, никакого активного участия в государственном социальном и хозяйственном построении жизни не принимает. Политическая власть всецело находится в руках партий, которые всюду живут корыстными интересами и полемически заостренными идеологиями, не веря ни в нравственные начала, ни в объективные идеи в качестве живых сил общественной жизни.

Социологическая структура России была и осталась иной. В политической жизни России ни общественные классы, ни политические партии первенствующей роли никогда не играли. Наши партии, прежде всего либеральные и социалистические, были всего лишь отрядами революционной интеллигенции, которая жила, конечно же, не интересами крестьян и рабочих, как это ей казалось, а социальными идеями или даже верованиями, занесенными к нам западными ветрами.

С некоторых пор в эмиграции повелось хулить эту интеллигенцию за бескосность, утопичность, близорукость, бездельность, но эти лишь частично справедливые обвинения не отменяют того неоспоримого факта, что орден русской революционной интеллигенции (формула П.В. Анненкова) представлял собою совершенно особенную социологическую структуру, сыгравшую в политической жизни России решающую роль. Нельзя не видеть, что большевизм никогда не был партией, никогда не представлял ничьих интересов, ни пролетарских, ни крестьянских, ни меньшинственных. Рассма-

тривать тоталитарный большевизм как партию – социологически совершенно бессмысленно. И по своей исповеднической страстности и по своей воинственности большевизм первого периода революции был, конечно, неким секуляризированным католическим орденом. Интересно отметить, что в работах выдающихся западных социологов – Сорель, Парето, Карл Шмидт – слышится высокая оценка орденского начала как формы политической жизни. Об ордене никто не говорит. Говорят об элите, но по существу это одно и то же.

Несчастье России было не в том, что в ней выковался интеллигентский орден, а в том, что он был частично пустогрудо-безбожен, частично же злостно-супостатен.

Разрушенная революционным орденом безбожников Россия может быть спасена не 20 политическими партиями будущего Учредительного собрания, а неким христианским рыцарством или, говоря скромней, трудовой православной интеллигенцией, которая, будучи рассеянной по разным общественным классам и по разным партиям, была бы все же связана между собою некоей общею всем духовностью.

Подготовка кадров православной интеллигенции мне всегда представлялась главною задачей Русского студенческого христианского движения. Уже на съездах в двадцатых годах, в Сарове под Берлином и в Пфаффенштейне под Дрезденом, я протестовал против мистической комфортабельности. Конечно, всякий православный интеллигент должен быть верным сыном Церкви и, по возможности, активным членом своего прихода, должен чувствовать основную традицию православия, любить и до некоторой степени знать святоотеческую литературу, но все это, по-моему, еще не создает движенца. Не стояние в церкви, не затворничество в приходе, не жажда покаяния и не забота о спасении своей души создает его, а выход в мир, живая тревога за судьбы человечества и даже больше – живой интерес к социальным и политическим вопросам своей страны и всего мира. Но всем этим православный интеллигент, т.е. движенец, должен жить и интересоваться, конечно, совершенно иначе, чем партийный политик, на иной глубине и в ином измерении. За всякий смертный приговор и даже за каждое пагубное парламентарское решение он должен чувствовать себя лично ответственным перед Богом и перед людьми, ибо подлинно верно, что каждый за все и за всех виноват.

Я знаю, что все, к чему я призываю, Православной Церкви Зарубежья сейчас чуждо, как ей чуждо почти все, что связано с религиозно-философским движением XIX и XX веков: с Хомяковым,

Соловьёвым, Достоевским, Булгаковым, Бердяевым, Мережковским и др. Нет спора, отдельные взгляды некоторых из этих философов не лишены вольнодумного гнозиса, вольноотпущенного бесконтрольного мистицизма и социального утопизма, но, и зная это, я утверждаю, что русской религиозно-философской мыслью была затронута громадная тема и поставлен ряд текущих проблем, повелительно требующих своего разрешения.

Незаконченный образ Алеши Карамазова, раннего и румяного человеколюбца, посланного монастырем в мир, еще ждет своего завершения и воплощения. Подготовка этого воплощения представляется мне главною задачей Движения. Вот о чем беседовал я на майнцевском конгрессе со своими коллегами.

Родина, отечество и чужбина

Не помню точно, в каком это было году. Гитлер со свирепым отчаянием все еще завоевывал Россию, а по Дрездену с лихими солдатскими песнями бодро маршировали взводы ладно скроенных и крепко сшитых русских парней. Так и хотелось поздороваться: «Здорово, молодцы!».

В построенной в память посещения Александром II Дрездена просторной православной церкви рядом со мною истово молился по-маскарадному переодетый в немецкий мундир широкоплечий русак, который оказался, когда мы с ним ближе познакомились, народным учителем с Дона. По окончании службы он приложился к кресту и, выйдя в прицерковный сад, сел на скамеечку. Я подсел к нему, предложил папиросу и, желая выяснить, что собственно происходит в душах советских людей, сражающихся с Гитлером против Сталина, провокационно спросил: «А вам не больно, не стыдно в немецком мундире сражаться против нашего отечества?».

Посмотрев на меня удивленно и мало дружественно, мой собеседник, помолчав, ответил: «Видно вы давно из России, а то знали бы, что воевать против своего отечества нам не приходится, потому что папаша Сталин давно его у нас украл».

«Так ли? – попытался я возразить. – Поначалу красноармейцы, действительно, сдавались, а теперь, как слышно, живота своего не щадят».

«Это правда, – ответил власовец, – когда мы поняли, что нам от Гитлера спасения не будет, мы перестали сдаваться, только дрались мы, пока были в России, не за отечество, а за могилу в родной земле. Она многого стоит. Я вот и сам начинаю подумывать, не вернуться ли мне домой? Пускай меня лучше Сталин расстреляет, чем гитлеровский нацист. На Дону и покойнику легче дышать, чем на Эльбе...»

Этот разговор произвел на меня в свое время большое впечатление не только своей душевной взволнованностью и глубиной, но и отчетливостью высказанных моим собеседником взглядов, сводимых, без особой натяжки, к следующим трем положениям: 1) необходимо делать различие между отечеством и родиной; 2) измена своему отечеству ради спасения родины не только допу-

стима, но, быть может, и обязательна; 3) пребывание на чужбине без борьбы за родину, наоборот, недопустимо. Если на чужбине невозможно жить родиной, то лучше возвращаться домой, хотя бы лишь затем, чтобы умереть у себя.

Думаю, что этих трех положений вполне достаточно для построения социологии эмиграции, науки, над которой ныне работает целый ряд выдающихся ученых. Самочинно размышлять над разницей между родиной и отечеством – не приходится. Она полностью содержится в корнях слов. Родина – начало материнское. Отечество – начало отчее. В мирные, благополучные времена мы родины от отечества не отделяем. Живем под родительским кровом: чувствуем тепло материнской любви и силу отца, который нас с матерью в обиду не даст. Но вот период благополучия кончается, и начинается семейная драма. Сначала протесты матери против угнетений со стороны отца, а потом мстительное усиление отчего насильничества над матерью.

Определяя революцию как трагическое расхождение между родиной и отечеством, необходимо описать тот круг переживаний, который мы ощущаем родиной, и тот иной, который связываем с понятием отечества.

Родина

Тоскуя о своей родине, всякий человек прежде всего тоскует по образу своей земли: по ее восходам и закатам, по ее горизонтам и дорогам, по ее рекам и песням, по ее безбрежным долинам и горным цепям, по ее древним городам и тихим деревням, по запахам ее лесов и полей. Тоска по родине не зависит от того, покоится ли она в объятиях своего государства или страдает под вражеской властью. Как правило, можно считать, что порабощенную родину мы любим глубже, чем свободную. Для немцев завоеванная большевиками Восточная Пруссия – лодки и сети у моря, кровные лошади в лугах, деревни под соломенными крышами – остается такой же родиной, какой она была до войны. Родиной она будет еще и для их детей и внуков. Любовь, порождаемая ненавистью, – очень сильное чувство.

Если бы судьбе было угодно вырвать Украину из состава государства Российского, мыслимого в будущем, конечно, лишь в образе свободной федерации, – это никак не могло бы погасить в русских людях ее ощущения как родины.

Надо ли говорить, что в исторической памяти России хранятся не только картины всероссийской природы, народного быта и

обихода, но и образы великих исторических событий и созданной Россией культуры: ее искусства, ее философии, мудрости и веры. Столетиями в непрерывной смене поколений длящееся объединение людей, связанных между собою созданием и исповеданием общей всем им культуры, мы называем нациями. Моя нация – это моя духовная родина. Не подлежит сомнению, что в создании национальной культуры могут участвовать люди разных племен, рас и даже люди, говорящие на разных языках (Швейцария).

Россия была крещена в Киеве. Среди угодников, святителей, старцев и иерархов единой Русской Православной Церкви было много украинцев. Украинец Гоголь был величайшим русским писателем, из «Шинели» которого вышла, как было сказано, вся русская литература. Его шалая птица-тройка в гораздо большей степени является символом России, чем Украины. Гоголем же была открыта и с непостижимой гениальностью описана не только романтика, но и мистерия Невского проспекта. Украинец Короленко на дальнем севере, в нищей великорусской деревне ощутил себя подлинно русским человеком. Все это и еще многое другое дает всякому русскому человеку неоспоримое право считать Украину своей духовной родиной. Быть может, с меньшим, но все же с бесспорным правом причисляем мы к своей родине и воспетый Пушкиным, Лермонтовым, Глинкой и Врубелем – Кавказ. Но, конечно: из того, что русский человек в праве ощущать Украину и Кавказ частями своей родины, отнюдь не следует, что всякий украинец и грузин должен ощущать своей родиной Москву и Волгу. Не следует потому, что родина не есть внешний факт, к признанию которого можно кого-нибудь принудить, а есть в живом и личном опыте обретаемый мир, глубина и широта которого никому не может быть предписана.

Если перечесть больших русских писателей и поэтов, то нельзя будет не увидеть, что для них Россия была живым, любимым существом. Особенно трогателен образ родины-матери у Достоевского: «Разлегшаяся на многих тысячах верст, неслышно и бездыханно, в вечном зачатии и вечном признанном бессилии что-нибудь сказать или сделать», она вдруг встает и смиренно и твердо выговаривает всенародно прекрасное свое слово. Близок к Достоевскому и Блок, для которого «нищая Россия» – и «мать», и «бедная жена». Еще глубже тютчевский образ, для которого Россия только потому и Россия, что в ее смиренной наготе светится образ Спасителя[1*].

Искусство, конечно, не наука, но все же познание, которого никакой науке не следовало бы игнорировать.

Отечество

Отец – кормилец и защитник жены и семьи. Мистическое тело родины, образ национальной культуры, таинственное дыхание и красота матери-земли – все это было бы открыто вражьим ветрам и налетам, если бы жизнь родины не протекала в формах государства. Лишь его справедливыми, но и строгими законами, его умным миролюбием, но и вооруженной решимостью защищена родина от превратностей и неожиданностей судьбы. Отечество – это меч и щит родины. Не в историческом, но в иерархическом порядке родина первичнее отечества. Если бы у нас не было что защищать, нам не были бы нужны ни меч, ни щит.

Научная концепция известного немецкого социолога Tönnies'а построена на противопоставлении общины (Gemeinschaft) и общества (Gesellschaft)[2*]. Пользуясь этой терминологией, мы можем определить родину, прообразом и формой которой является Церковь, как общину, а отечество – как общество. Община, по Tönnies'у, возникает и развивается органически; она, по существу, организм, т.е. нечто, что не может быть организовано. Договорной теории родины никогда не существовало. Другое дело государство. Уже в Средние века в связи с борьбой между папой и императором было создано учение, согласно которому император пользуется своей властью лишь на основании договора с народом, почему эта власть и может быть у него отнята, если бы он начал ею злоупотреблять. Впоследствии эта мысль была развита Руссо в его «Contrat social» (1762) и легла в основу государственно-правовых размышлений Шиллера, Канта и других мыслителей. Верна или не верна договорная теория общества – вопрос сложный и решать его мимоходом нельзя. Важно лишь то, что она постоянно защищалась видными учеными и практиковалась эмигрантами, порывавшими всякие отношения со своим отечеством, уходившими из своего государства и менявшими свое подданство. Возможность перемены подданства проливает новый свет на глубокое различие между родиной и отечеством. Сознательная, волевая и быстрая перемена родины для человека невозможна. Приобретение новой родины – процесс очень длительный и возможный лишь для детей или даже внуков эмигрантов. Уйти от своей родины нельзя. Даже и видя ее недостатки, нельзя перестать ее любить.

Грешить бесстыдно, непробудно,
Счет потерять ночам и дням,
И, с головой от хмеля трудной,

Пройти сторонкой в Божий храм.
...
Да, и такой, моя Россия,
Ты всех краев дороже мне[3*].

Это всем понятно, как понятна нам и готовность Лермонтова до полуночи смотреть:

На пляску с топаньем и свистом
Под говор пьяных мужиков[4*].

Но кто стал бы голосовать за пьянствующее, бесстыдно грешащее и ханжески молящееся правительство? Ясно, что никто. Такое правительство ни для кого не было бы отечеством. Его сыны чувствовали бы себя сиротами, а родину-мать – вдовой. Правильно потому говорит Вольтер: «Отечество возможно только под добрым королем, под дурным же оно невозможно». Ту же мысль высказывает и La Bruyere: «В деспотиях невозможно отечество».

С осознания этой невозможности всегда и начинались революции. Перед революционерами сразу же вставал вопрос: правильнее ли защищать родину на территории поработившей ее деспотии, или извне – на территории чужбины. Те, которым второе решение представлялось более целесообразным, – эмигрировали. История эмиграции, история полупринудительных и полудобровольных разлук с родиной, несмотря на ее давность и на то, что ряд выдающихся людей подолгу пребывал вне своего отечества, еще не написана. Вот несколько имен и дат. Уже Платон жил некоторое время в эмиграции. Одна из самых замечательных книг мировой литературы «De Civitati Dei» блаженного Августина порождена беженским вопросом IV столетия: падением Рима и бегством римлян в Северную Африку и Малую Азию. Эмигрант Данте был трижды приговорен к смертной казни, в последний раз с ее распространением и на его детей.

Американцы, поскольку они не туземцы, – все эмигранты. XVII век – классический век эмиграции. Меннониты[5*] бегут из Голландии, а гугеноты – в нее. Великая французская революция залила все европейские страны своими аристократическими émigrés и протестантскими réfugiés[6*]. Спустя 15 лет после четвертого раздела Польши[7*] ее душа переселилась в Париж: князь Чарторийский, Мицкевич и историк Лелевель. Если еще вспомнить, что в 1922–1923 гг. 35 тыс. турок были из Греции переведены в Турцию, а полтора миллиона греков из Малой Азии в Грецию, то наша судь-

ба российских эмигрантов уже не покажется нам столь непостижимой и необычайной, какой она нам представляется. О том, какой хаос поднимется в Европе, пророчествовали многие зоркие люди: Токвиль, Ницше, Достоевский, Якоб Буркхардт. Быть может, самые вещие слова, которых нельзя не вспомнить, размышляя о нашей эмигрантской судьбе, принадлежат Герцену.

«Вся Европа выйдет из своих берегов, будет втянута в общий разгром; пределы стран изменятся... национальности будут сломлены и оскорблены. Города обеднеют, образование падет... земля останется без рук... усталые, заморенные люди покорятся всему, военный деспотизм заменит всякую законность... Тогда победители начнут драться из-за добычи. Испуганная цивилизация, индустрия побежит в Америку, унося с собой от гибели деньги, науку, начатый труд».

Поразительно. Но довольно истории. Вернемся к самим себе и постараемся разобраться в своих собственных делах.

Эмигрант

Люди, покидающие родину под давлением революционных смут, могут быть разделены на эмигрантов и беженцев. Характеризуя эмигрантов и беженцев, я подчеркиваю, что даю «воображаемые портреты», или, по более научной терминологии одного из самых значительных социологов XX века Макса Вебера, — идеал-типические образы. В конкретной жизни идеал-типических эмигрантов, как и идеал-типических беженцев мало. Кроме того, бывает и так, что человек, годами живший и работавший как закаленный в борьбе эмигрант, вдруг превращается в беженца-обывателя. Эмигрант — это активный борец за свою родину-мать против предавшего ее отца. Но с кем и какими средствами возможно ведение этой борьбы? Ясно, что без помощи организованного общественного мнения и государственной власти той страны, в которую эмигрант попал или которую он себе выбрал, никакая борьба невозможна. Для ее успешного ведения эмигранту необходимо освоить чужбину, превратить ее в свое второе отечество, стать до известной степени своим среди изначально чуждых ему людей, вызвать их доверие, склонить к себе их ухо. К совсем чужому человеку они прислушиваться не станут. Вопрос о перемене подданства для эмигранта малосуществен и, даже больше: в сущности он для него беспредметен. Покинувший свое отечество эмигрант не может продолжать считать

себя сыном своего отца и гражданином государства, против которого он борется. Теряя свое подданство, он тем самым лишается и возможности его смены на другое.

Сложнее вопрос о праве политического эмигранта защищать свою родину вооруженной рукой чужого государства или, что по существу одно и то же, сочувствовать успешному наступлению чужой армии на государственную территорию своей родины. Вопрос этот отвлеченно – неразрешим. То или иное разрешение зависит от того, кто наступает и в каких целях. С занятой мною точки зрения, освобождение родины хотя бы и вооруженной рукой дружественного государства надо считать лишь в принципе допустимым, фактически же всегда и очень опасным и маложелательным. Не революционное минирование своей родины и не подготовка интервенций является поэтому главной задачей эмиграции, а защита России перед лицом Европы и сохранение образа русской культуры.

К сожалению, старая русская эмиграция успешно исполнила лишь эту вторую задачу. Нет сомнения, что все созданное ею в научной, философской и художественной сфере со временем весьма ценным вкладом прочно войдет в духовную жизнь пореволюционной России.

Гораздо меньшего достигла эмиграция в области защиты русских интересов среди общественных и политических деятелей Европы. Я отнюдь не жалею, что она по примеру других стран не создала своего эмигрантского правительства. От таких правительств – избави нас Бог. Но она не создала и никакого организационного центра, никакого печатного органа, который авторитетно разъяснил бы иностранцам миросозерцательную, психологическую и политическую суть происходящих на родине событий. В хоре иностранных голосов, ежедневно столь же самоуверенно, сколь и беспредметно размышляющих о России, о ее правительстве и народе, о ее прошлом и будущем – русского голоса не слышно.

В 20-х годах дело все же обстояло лучше. Разбитый большевиками либерально-социалистический фронт Временного правительства располагал довольно прочными связями с политическими центрами Европы. Голос порабощенной большевиками России в то время еще имел некоторый вес. Но с годами он ослабел и затих. Самую большую роль в этом печальном процессе сыграли годы, т.е. старость, болезнь и смерть прежних вождей революционной демократии, но немалую роль сыграли и ослабление духа бодрости, и потеря необоснованных надежд: большевизм оказался явлением гораздо более сложным, значительным и судьбоносным, чем это поначалу казалось деятелям Февраля.

Новой эмиграции роль консультантов по русским делам оказалась еще менее по плечу, чем старой. Выросшая в стране, абсолютно отрезанной от всего остального мира, она не вывезла и не могла вывезти в Европу ни более или менее солидных исторических знаний, ни живого ощущения души и бездушия Запада. Достаточного же времени, чтобы осмотреться и во всем разобраться, продумать своим умом и окинуть своим глазом, – ей не было дано, так как сразу же по окончании Второй <мировой> войны на Западе поднялась борьба между «свободным миром» и Советской Россией. Победы в этой борьбе Запад надеялся добиться собственными силами и средствами. Ни в каких идеологических и стратегических советах эмиграции он не нуждался. Нельзя сказать, чтобы Европа и Америка новую эмиграцию игнорировали, отнюдь нет. С нею много носились, гораздо больше, чем со старой, но с нею мало считались. Западу были нужны не политические советники, а свидетели советских ужасов, эксперты по определенным вопросам, агитаторы и т.д.

Хотя эмигрант главным образом политик, он все же и частный человек, стоящий перед трудною задачей настолько хорошо устроиться в чужой земле, чтобы прокормить себя и свою семью, чтобы вырастить детей добрыми европейцами или американцами, но и подлинно русскими людьми. Осуществление этой задачи – дело трудное. Уберечь детей от влияния чужой страны, их второго отечества, нельзя, а потому и противиться ему бессмысленно. Школа, среда, улица, театр, товарищи и главным образом язык – все это факторы громадного значения, которые, если им ничего не противопоставлять, неизбежно приводят к быстрой и полной денационализации детей. Чтобы этого не случилось, необходимо подсказать детям определенную тему для общения с западным миром. Этой темой и может и должна быть Россия. Русский по происхождению ученик немецкой гимназии, читающий со своим немецким товарищем «Бориса Годунова» Пушкина; студент Сорбонны, пишущий работу о роли Герцена в европейском революционном движении; окончивший Берлинскую консерваторию внук старого русского эмигранта, не дающий ни одного концерта без исполнения русских композиторов; европейски образованный православный священник, мальчиком выехавший из Советской России, окончивший Парижский богословский институт и смиренно раскрывающий католикам и протестантам мистическую глубину и благоухание православного богослужения, – вот несколько образов и примеров того органического сращения верности своей покинутой родине с творческим освоением второго отечества, в котором, вдали

от всякой политики, таится смысл нашей эмигрантской жизни, эмигрантской – не беженской.

Беженскую жизнь устроить и осмыслить очень трудно, а быть может и невозможно.

Беженец

Беженец в моей социологической конструкции представляет собою полную противоположность эмигранту: он не способен на то, в чем, как было выяснено, центр и сущность эмигрантского сознания и эмигрантской жизни, – на органическое соединение жизни с родиной с жизнью на чужбине. Беженец обыкновенно или с такою силой одержим тоскою по родине, что оказывается не в силах хоть как-нибудь устроиться в чужой стране, или, наоборот, он с такою быстротой забывает покинутую родину, что в два счета недурно устраивается в любой среде. Беженец первого типа – беспочвенный лирик, беженец второго типа – зубастый мещанин-делец. Говорить о дельцах много не приходится. Существенной социологической проблемы русского зарубежья они собой не представляют, так как уже во втором поколении утрачивают, по крайней мере на поверхностный взгляд, свой национальный облик, а в третьем – и язык.

Было бы нетрудно описать ряд головокружительных беженских карьер, но не стоит вдаваться в беллетристику. Для меня важны не образы беженской жизни, а ее исходные точки зрения – простые и ясные: не за тем мы бежали от холода и голода, чтобы здесь мерзнуть и голодать. Не за тем покидали добро, чтобы жить нищими. У себя обязательно сели бы в тюрьму за буржуйство, а здесь, Бог даст, в люди выйдем. Надо сказать, и впрямь выходили.

Гораздо сложнее проблема беженцев-лириков. Говоря о них, я главным образом имею в виду те слои зарубежья, что попали в Европу после ликвидации Белого движения. Среди новых эмигрантов поэтов много, но беженцев-лириков мало.

Человек не может жить, не помня своего прошлого. Только памятью, учит Платон, осуществляется человеческая личность. Но человек также не может жить, не забывая ничего из того, что довелось пережить. Пережив страшную трагедию, ничего не забывающий человек мог бы лишь претерпевать, но не строить свое будущее; все сидел и плакал бы у рек Вавилонских[8*]. Не умея правильно сочетать права на память с долгом забвения, эмигрант-лирик не только что

льет слезы, но словно кровью истекает мучительными воспоминаниями о своем незабвенном прошлом.

Помнить и вспоминать – не одно и то же. Помнить можно и бессознательно, бессознательно же вспоминать нельзя. Помнить прошлое – значит нести его в себе как свое наследство и во всех своих чувствах и помыслах постоянно излучать его. Когда Шаляпин пел в Париже Годунова, он о России, конечно, не вспоминал. На сцене со свойственной ему осмотрительностью следил за своей игрой и за своим пением. А в паузах думал об успехе у публики и у прессы, быть может, даже и о повышении гонорара. Но все это происходило на поверхности его сознания. В глубине же своего бессознательного творчества он жил, конечно, Россией. И не вспоминая ее – он помнил ее. Потому и мы, слушая его, возвращались памятью в Московское царство.

Староэмигрантские воспоминания нечто совсем иное и даже обратное. Они не жизнь в прошлом – традиция, а возврат настоящего в прошлое – иллюзия: реки, как известно, вспять не текут. Живя надеждою, что это чудо рано или поздно все же случится, типичные беженцы оказываются неспособными к уразумению смысла, а потому и к осмысливанию своей собственной трагедии. Вместе с тоскою по своему светлому прошлому в них на чужбине быстро вырастает ненависть к новому окружению. Так незаметно подкрадывается к ним тяжелое душевное заболевание Зарубежья – ностальгия, классическим выражением которой мне представляется запись марсельского самоубийцы: «...а в Туле небо было ярче». Это яркое тульское небо – одно из тех типичных эмигрантских преувеличений, которыми с первых же лет искажались почти все старобеженские воздыхания. В разговорах между собой, а в особенности с иностранцами русские дворяне-помещики инстинктивно преувеличивали число десятин в родовых имениях, а высшие чины русской армии – свою близость к петербургскому двору. Но, конечно, преувеличивали не только дворяне, но и другие сословия, даже и революционерам жандармские офицеры представлялись в сущности довольно приятными людьми.

Трудно преодолеваемая враждебность к новой эмиграции, не помнящей старой России и несущей на себе, несмотря на вражду к большевизму, все же его отпечаток, и, что еще мучительнее, постоянные нелады и размолвки с детьми, которых жизнь неудержимо сносит не только в чужую, но и в ненавистную родителям среду, – постоянные спутники ностальгии. «За русскую книгу их не засадишь, говорить между собой по-русски не заставишь, уважение к сытой, чистой, заграничной жизни в них не погасишь и, что са-

мое главное, бессознательного презрения к нам – неустроенным, нищенствующим беженцам – не победишь. Какие же они русские, когда они России и знать не хотят; да и какие же они нам дети, когда они нас стыдятся?» Кто не слышал таких жалоб, не чувствовал их горечи? Странным образом, но такие настроения порождают иногда как будто бы невозможный для беженцев вопрос: «Да не зря ли мы бежали? Как-никак, а люди ведь и дома живут. Конечно, страдают, но знают, за что и знают, что родина их слышит. А мы тут за что страдаем? Никому наши страдания не нужны и никому они не слышны. Вот уже 20 лет на одном месте живем, а все равно всем чужие. Были бы помоложе, быть может, назад бы вернулись!»

Это как раз то, что собирался сделать мой учитель-власовец. Допустимо ли такое решение, правильно ли оно? Думаю, что, говоря принципиально, т.е. не входя в рассмотрение индивидуальных обстоятельств каждого отдельного случая, на этот трудный вопрос надо отвечать утвердительно. Пребывание на чужбине оправдывается только борьбою за родину. Если бороться нет возможности, ни сил, то почему не ехать домой, если тебя земля зовет? Против такого тихого возвращенчества никто возражать не вправе.

Совсем другое дело – громкая возвращенческая проповедь советских патриотов.

Советский патриот

Советские патриоты появились и громко заговорили в Зарубежье только по окончании Второй мировой войны, хотя в эмбриональном состоянии они существовали и раньше. При первых встречах с ними в Париже и Швейцарии я недоумевал: как понять и чем объяснить, что убежденные антибольшевики вдруг начали восхвалять Сталина как спасителя родины, как ее доброго гения. Лишь после многих размышлений я понял, что вновь испеченные сталинофилы славословят Сталина за то, что под его маршальским жезлом Советская армия разбила Гитлера, что он для них – второй Кутузов, одержавший, как и первый, блестящую победу над самим антихристом. Возражение, что если уже оперировать этим не очень односмысленным историософским образом, то можно, пожалуй, и самого Сталина причислить к предтечам апокалиптического героя, их не убеждало, так как самый факт дарования Господом Богом победы Сталину над Гитлером являлся для них доказательством того, что сталинская Россия уже возвращается ко Христу и в Православ-

ную Церковь. Против таких пророчеств спорить было бы трудно и отвечать на них нечего, кроме: «Дай Бог, дай Бог, вашими бы устами да мед пить!». Но, конечно, не в религиозных пророчествах сущность и сила новоявленных советофилов, а в страстном заносчивом патриотизме: мы русские — какой восторг.

С этим восторгом связаны безоговорочное отрицание эмигрантской миссии и требования эмигрантской борьбы. Не бороться надо, по мнению «патриотов», против советского правительства, а, временно закрыв глаза на страдания родины, всеми силами поддерживать воскресшее в силе и славе всероссийское отечество против всех его внутренних и внешних врагов. Где искать корней этого пафоса? Конечно, же не в христианстве и уж никак не в православии. В идеологии советских патриотов громче всего звучат мысли Гегеля и его школы с некоторой примесью макиавеллизма. «Государство есть находящийся в вечном движении мир идей» (Адам Мюллер), «Государство — это Бог на земле» (Гегель). Вот из чего фактически исходят советские патриоты в их проповедях и писаниях. Они в этом не очень сознаются, что и понятно: патриотам, хотя бы и советским, как-то неудобно исходить из учений германской философии. Правда, из того же Гегеля исходили и большевики, но ведь они поначалу были коммунистическими интернационалистами, а никак не русскими патриотами.

Излюбленным средством сращения советского патриотизма со старорусским являются размышления о том, что если окинуть пройденный большевиками путь с той высоты, с которой его видит история, то нельзя будет не признать, что история России спокон веков шла тем страдательским путем, каким ее ведут большевики. Разве при Иоанне Грозном и Петре не лилась обильно кровь и не свирепствовали пытки? Конечно, и того и другого было меньше, но ведь лишь потому, что и Россия была меньше. Если же учесть увеличение ее площади и прирост населения, то еще неизвестно, кто правил круче. Конечно, соглашаются советские патриоты, большевистская власть подавляет свободу Церкви и принуждает ее служить государству, но разве того же не делал образованнейший юрист Победоносцев? Конечно, крестьянам несладко в колхозах, но разве им было слаще в аракчеевских поселениях и под помещичьим гнетом? Никто не спорит, распадавшуюся под бессильною властью Временного правительства Россию большевики спасли страшными мерами, тяжелою рукой в ежовой рукавице, но разве было бы лучше, если бы она погибла, была бы расхищена иностранными акулами и меньшинствующими предателями? Обвинять большевиков в том, что они, как крупные политики всех времен, действовали согласно

законам истории, которые никогда не совпадали с требованиями нравственности, бессмысленно и несправедливо. Фридрих Ницше знал, почему он отрицал «морализм» в истории.

Хотя и верно, как уже было отмечено, что советские патриоты, за очень немногими исключениями, прибыли в Европу определенными врагами большевизма и лишь после войны обернулись советофилами, было бы несправедливо обвинять их в идеологическом перебежничестве. Изменились в конце концов не они, изменилась на их глазах Россия – ее облик, ее строй.

Большевики, подписавшие «похабный» Брестский мир, были им ненавистны как разрушители исторической власти и государственной мощи России. Но вот те же большевики не только восстановили эту власть, но усилили и возвеличили ее. Перед Россией трепещет не только Европа, но весь мир. Не ясно ли, что ненавидеть их больше не за что, что им можно только рукоплескать?

Все это вполне последовательно, но, как мне кажется, характерно скорее для римско-германского, чем для традиционного русского патриотизма. Уже Киреевский обвинял римлян в том, что их мужской патриотизм не знает теплой любви к матери-родине, что он односторонне питается гордым ощущением величия и славы своего отечества.

Думаю, что эти слова Киреевского верно характеризуют государственный пафос советского патриотизма. Ничем иным, как этим пафосом объясняется и то, что в отличие от несчастных беженцев советские патриоты живой тоски по родине не чувствуют, что и понятно: славить и пропагандировать силу и талантливую изобретательность большевистской власти гораздо легче и удобнее в Европе, откуда не видны страдания родины, чем среди несчастного русского народа.

Борьба с советскими патриотами возможна, а потому и осмысленна, но спор с ними беспредметен. Для их счастья достаточно сознания того, что над бескрайними просторами России никогда не заходит солнце. Для нашего счастья – этого мало. Нам надо еще знать, какую жизнь освещает это никогда не заходящее солнце. Советские патриоты утешены тем, что влияние большевизма в мире растет. Мы же уповаем на то, что Бог видную ему правду хоть и не скоро, а все же скажет.

Искусство и современность

В чем смысл и сущность искусства? На этот вопрос и в энциклопедических словарях, и в специальных исследованиях можно найти не один десяток глубоко продуманных и тонко сформулированных ответов.

Для Древней Греции сущность искусства заключалась в гармонизирующем подражании природе. Франция 17-го века (Boileau, Batteux) держалась приблизительно такого же взгляда. Полную противоположность этим взглядам представляют собою учения Канта, Шиллера и немецких романтиков. Идеалистическая Германия отрывает искусство от действительности; для нее тайна художественного творчества в игре, в фантазии. Кант определяет искусство как неустремленную ни к какой цели целесообразность. Одностороннее заострение этих теорий порождает формалистическую школу (Циммерман, Фехнер), получившую в России широкое распространение благодаря остроумным работам Виктора Шкловского. К третьей группе нужно отнести мнение тех мыслителей, что видят в искусстве «невидимых вещей обличение», чувственное воплощение мирового разума, созерцание и обнаружение самой истины (Гегель, Фишер). В России такое понимание искусства защищали Жуковский: «поэзия есть Бог в святых лучах земли» (Камоэнс), Владимир Соловьёв (учение о теургическом смысле искусства), Достоевский («красота спасет мир»[1*]) и Вячеслав Иванов (теория религиозного символизма).

Нет сомнения, что все эти определения по-своему верны, но верны лишь в определенных пределах, ни одно из них не применимо ко всем проявлениям искусства. Голландская живопись, стремящаяся к идиллически-умиротворенному изображению людей и природы, никакой практической цели не преследующий готический или возрожденский орнамент, фантастика романтической сказки и баллады, созерцательное постижение и художественное воплощение подлинно сущего у Данте, Достоевского и Тютчева – все это, бесспорно, высочайшее искусство. И все же остается вопрос: чем же все эти образы высокого творчества объединены между собой, в чем их общий корень и какова тайна их многообразного цветения?

Чтобы ответить на этот вопрос, мне придется начать с размышлений, как будто не имеющих прямого отношения к моей теме.

* * *

Из всех земных существ лишь человек ощущает и называет себя существом смертным. Животные и растения умирают, как и мы, но смертными мы их не называем. В понятии смертности таится (Владимир Соловьёв) не только знание о том, что мы умрем, не только скорбь и отчаянье, но и нравственный протест против смерти, даже и некое обвинение себя в том, что смерть неизбежна. Удивляться таким чувствам христианину не приходится: у апостола Павла сказано, что смерть есть возмездие за грехи (Римл. VI, 23).

Эти, как будто не имеющие прямого отношения к проблеме искусства, слова на самом деле вплотную приближают нас к его тайне.

Смерть живет среди нас в двояком образе. Она не только стоит перед нами как неизбежный конец наших земных странствий, но и постоянно ощущается нами в мимолетности нашего счастья, наших творческих прозрений. Пока мы бессильны повелеть мгновению: «Повремени, ты так прекрасно!» (Гёте)[2*], оно неизбежно временем уносится в смерть. Смерть является таким образом не только концом нашей жизни, но и предпосылкой, говоря языком Канта, некиим «a priori» всех наших переживаний:

«Всё на земле умрет — и мать, и младость,
Жена изменит и покинет друг...»[3*]

Какая из двух смертей тяжелее — сказать трудно: та ли, что каждого из нас в назначенный ему час сведет «под вечны своды», или та, иная, что уже при жизни превращает наши души в темные своды, под которые часы-могильщики прилежно сносят все то, «что зачалось и быть могло, но стать не возмогло» (Вячеслав Иванов)[4*].

Против смерти, которая всех нас ждет — мы бессильны. Перед нею мы все беспомощные создания. Все, что мы можем, это молиться о «безболезненном и непостыдном» конце. Иное дело — смерть как постоянное отмирание в нас наших переживаний. Перед этою смертью нам дано чувствовать себя не только беспомощными созданиями, но и создателями. Умирающим в нас образам жизни мы можем даровать бессмертие их преображением в образы искусства.

Искусство есть, таким образом, творческое преодоление исконной обреченности наших переживаний на забвение и

смерть. Если бы не было искусства, то души наиболее глубоких и талантливых людей уже при жизни превращались бы в сумрачные усыпальницы. Лишь силою творческого акта извергаем мы смерть из наших душ и, даруя вечную жизнь пережитому, обретаем надежду, что и сами после смерти войдем в жизнь вечную.

* * *

Какая же, однако, должна быть произведена ворожба над пережитым, чтобы оно превратилось в художественное произведение? Поставить этот вопрос, значит поставить вопрос о профессионально-художественной сущности творческого акта. Ответ на него уже давно дан. Ворожба, превращающая переживания в художественные произведения, заключается в его закреплении в каком-либо материале, в камне, в бронзе, в красках, в звуках, самый же акт этого закрепления – в оформлении материала. За этим, многими философами искусства всесторонне разработанным ответом, подымается более глубокий вопрос: не предполагает ли успешное оформление художником своего материала некоторой предоформленности его переживаний, не начинается ли искусство творчества в самой жизни, в ее немой глубине, не является ли, говоря языком Фридриха Шлегеля, подлинным художником лишь тот, кто являет собою как бы художественное произведение самой жизни.

Такой взгляд на связь жизни с творчеством защищали многие крупные мыслители, причем сфера эротической любви, начиная с Платона, чаще других сфер выдвигалась на первый план высокого жизнетворческого искусства. У Владимира Соловьёва философия любви является частью, вернее, даже фундаментом эстетики. Сущность любви заключается, по Соловьёву, в преображении земного образа любимого существа, в интуитивном прозрении в нем исконного Божьего лика, бессмертного по своей природе и потому порождающего и в нас веру в наше бессмертие.

Большой немецкий поэт Рильке прямо называет любящих – поэтами, вводя в свое описание любви основной термин научной эстетики – термин оформления.

Und auch die Lieben sammeln für dich ein,
Sie sind die Dichter einer kurzen Stunde.
Sie küssen einem ausdruckslosen Munde
Ein Lächeln auf, als *formten* sie ihn schöner.

Und bringen Lust und sind die Angewöhner
Zu Schmerzen, welche erst envachsen machen*.

Устами лорда Гарри Оскар Уайльд говорит своему герою, Дориану Грею: «Как хорошо, что ты никогда ничего не писал, твои дни были твоими сонетами».

* * *

В связи с моею темой о положении искусства в современности вопрос об отношении жизнетворчества и искусства важен не столько в чисто эстетическом, сколько в культурно-философском порядке. Очень много весьма интересного на эту тему было высказано крупным поэтом-символистом и глубоким мыслителем Вячеславом Ивановым в его вышедшей уже в 1909 г. книге «По звездам». Размышляя о кризисе современной культуры и в частности искусства, Иванов объясняет этот кризис заменою органической эпохи эпохою распыляющего индивидуализма.

В ряде блестящих статей он беглыми, но меткими штрихами рисует образ Средневековья как наиболее целостной, органически оформленной эпохи. Все изобразительное искусство было народною книгой для прославления Господа и обучения Его законам. В музыке всякая мелодия сопровождалась унисоном хора, дабы никому не показалось, что она индивидуалистична и произвольна. Сословный строй и цеховая структура ремесел были так же, как и художественное творчество, внутренне определены центральным положением религии в душе каждого человека и всего общества. Вся культура была сосредоточена в Церкви, так как Бог был средоточием мира. Даже инквизиция, творя зверства, верила в Бога.

Может быть, исключительно высокий уровень русского искусства XIX века, его органичность, правдивость и духовная питательность связаны с тем, что русская культура дольше европейской хранила в себе черты органической эпохи.

Пушкинская няня, воспетая не только самим Пушкиным, но и его приятелем Языковым, Максим Максимыч Лермонтова (Бэла), Татьяна Ларина и Лиза Калитина, Платон Каратаев из «Войны и

---

*Ведь каждая любовь – как сборщик меда.
Любовь – поэт, что миг сгущает в вечность.
Любовь устам, лишенным выраженья,
Вдруг поцелуем придает улыбку:
Любовь, как скульптор, придает им форму.
Любовь дарует райское блаженство
И учит горю – чтоб мужало сердце.
Перевод И. Чиннова

мира», Обломов, большинство типов Лескова, Чехова и Бунина – весь этот с детства знакомый нам мир русских людей совершенно непосредственно ощущается нами не столько порождением художественной фантазии писателей, сколько самою жизнью созданным художественным произведением. Но если перейти от Чехова и Бунина к символистам и наиболее значительным, новым по духу и стилю прозаикам эмиграции, то нельзя будет не увидеть, что их творчество уже не покоится на прочном фундаменте самой жизнью созданных органически целостных образов.

Укажу хотя бы на гениальный «Петербург» Белого и на почти все, написанное самым значительным по новизне и самостоятельности типично эмигрантским писателем Набоковым-Сириным.

О новейшей советской литературе не приходится и говорить. В ней не может быть органического творчества уже потому, что весь смысл и пафос грандиозного советского опыта заключается в разрушении органической жизни рациональной организацией.

* * *

То разрушение органической жизни, к которому Россию привела большевистская революция, задавшаяся целью догнать и перегнать Америку, началось в Европе гораздо раньше и развивалось в ней не столько в революционном, сколько в эволюционном, в известном смысле даже органическом порядке.

В результате этого развития на Западе вырос и оформился человек (говорю это не в индивидуально-психологическом, а в социологическом порядке), уверенно и сознательно строящий свою жизнь без веры в Бога и без расчета на Его помощь, человек бездомный, безбытный и легко приспособляющийся ко всяким условиям, профессионально-деловитый специалист, всюду поспевающий и всюду преуспевающий, не имеющий – и это, быть может, самое главное – решительно никакого отношения к смерти, если не считать за таковое безнадежной попытки ее игнорирования. Для этого человека смерть только весьма неприятный конец, долженствующий быть во всех отношениях приятнейшей жизни. Таким отношением к смерти только и объясняются все те законы и мероприятия, при помощи которых Церковь, государство и медицина делают все от них зависящее, чтобы отвести глаза кипящих энергией людей от останавливающей всякое здешнее кипение смерти. Большинство людей умирает не дома, но по гигиеническим соображениям в больнице; умерших же дома вывозят из квартир по возможности под вечер, в темноте; покойников отпевают не в церкви, а в кладбищенских

часовнях; похоронных процессий в больших городах не увидишь, если только не хоронят на государственный счет выдающегося общественного деятеля.

Так как смерть, как уже было указано, не есть только конец жизни, но и ее предпосылка, то ясно, что сознательное игнорирование смерти должно лишать дела и судьбы людей органической целостности и внутренней формы, этих важнейших предпосылок высокого творчества органических эпох.

* * *

Анализ этих особенностей и ограниченностей современной жизни, которые определяют собою стиль и дух новейшего европейского искусства, заслуживает тщательнейшего исследования. В краткой журнальной статье возможны только несколько намеков.

Одним из самых характерных симптомов современной живописи является отказ от «рембрандтовского» портрета, о сущности которого прекрасно говорит Достоевский в «Подростке». Великий «тайновидец духа» устами Версилова требует, чтобы портретист в каждом поношенном, омраченном и искаженном жизнью лице прозревал Божий замысел о человеке. Таких портретов в последние десятилетия не пишут, потому что современный художник в богоподобие человеческого образа не верит. Но не пишут и простых, живых, покорных природе и похожих на модели портретов. Лучшие работы таких крупнейших мастеров, как Пикассо, Брак, Кокошка и Макс Бекман, на самом деле представляют собою, по злому, но меткому выражению одного талантливого консервативного портретиста начала века, не что иное, как бескровные казни людей.

Я, конечно, прекрасно понимаю, что в ушах современных художников и их почитателей мои рассуждения должны звучать темным обскурантизмом, но я понимаю также и то, что такая оценка высказанных мною мыслей является лишь доказательством религиозной опустошенности нашей эпохи. В том, что на гениальнейшем, с чисто художественной точки зрения, портрете молодая женщина изображается так, что никто не сможет представить себе ее матерью своих детей, нельзя не видеть доказательства глубокой расстроенности религиозных основ нашей жизни и наших душ или, говоря языком Соловьёва, неспособности современного художника к теургическому творчеству. Надо быть совершенно глухим к трагической сущности нашей эпохи и не чувствительным к пророческой сущности большого искусства, чтобы не понимать, что в посягательстве на канонический образ человека в кубистических работах того же

Пикассо на нас уже до войны надвигалось большевистско-гитлеровское отрицание абсолютного значения человеческой личности.

Отсутствию проникновенно-углубленного, преображающего, но не отрицающего природу портрета соответствует в литературе отсутствие трагедии и даже углубленной драмы. Связь этих явлений отнюдь не случайна. Героем трагедии может быть лишь тот духовно укорененный в нездешнем мире, благодатно-одаренный, но и трагически обремененный даром и долгом свободного выбора между добром и злом человек, тайну которого всю свою жизнь разгадывал в своих судьбоносных портретах Рембрандт. Начиная с Эдипа Софокла и до Бориса Годунова Пушкина, темою трагедии была борьба человека с Богом и вина человека перед Ним. Всеми великими трагиками смерть героя ощущалась как мистерия греха и искупления. Эта религиозная антропология глубоко чужда и даже враждебна современности. Наше время мыслит человека, прежде всего, в психологических и социологических категориях, изображает его как безответственный мяч, которым издевательски перебрасываются наследственность, среда и случайные обстоятельства. Это типично-современное понимание человека прекрасно выражено в парадоксальном заглавии известной пьесы: «Не убийца, а убитый виноват»[5*]. На этой почве трагедия явно невозможна.

Артистически не менее талантливый, чем современная живопись, авангардистский театр держится, что было бы нетрудно показать разбором наиболее успешных как в Европе, так и в Америке пьес, отнюдь не глубокими идеями, не большими судьбами и значительными характерами, а заостренной социальной или эротической идеологией, запутанными или интригующими ситуациями и острыми парадоксальными диалогами. Сущность имевших наибольших успех пьес можно, пожалуй, лучше всего выразить словами старого чеховского Фирса: «А человека-то и забыли»[6*].

Начинает забывать человека и эпическая литература. В последнее время все чаще раздаются голоса, что классический, широко льющийся роман, подробно рассказывающий жизнь и анализирующий судьбу человека, отжил свой век. Во-первых, потому, что стремительная динамика эпохи, деспотически разрывая жизнь человека на мимолетные переживания, не дает ему возможности углубленного раскрытия своей личности и обретения своей судьбы, а во-вторых — и это, быть может, еще важнее — потому, что в наш коллективистический век отдельный человек уже давно не играет первенствующей роли в жизни; ею двигают массы и анонимные силы, изображение которых требует совершенно новых форм.

Трудно не видеть, что поиски этих новых форм часто приводят к замене подлинного словесного искусства, художественной литературы – умелым писательством. Подлинный художник слова и писатель отнюдь не одно и то же. Художник слова независимо от того, прозаик ли он или стихотворец – различие это в сущности второпланно – всегда поэт, по-немецки Dichter, т.е. «сгуститель». Метод его отношения к миру – интуитивное созерцание; результат этого созерцания – углубленное изображение мира: его сущностных и субстанциальных реальностей.

Писатель – нечто совсем иное: он менее созерцатель, чем наблюдатель мира и жизни; его аналитические способности обыкновенно много значительнее синтетических. Он умен, образован, часто утонченно культурен, но не мудр. Его писание всегда интересно, часто увлекательно, но духовной питательности в нем нет.

Как на классический пример величайшего писателя, не имеющего ничего общего с поэтом, укажу на Томаса Манна. Я отнюдь не склонен преуменьшить значение его изумительного мастерства, его тонкой иронии, глубины его социологического анализа европейской жизни и даже его словотворческого новаторства, мне важно лишь установить, что с разрушением органических форм жизни подлинно художественное словотворчество с каждым десятилетием все быстрее уступает место бездушному, но изощренному писательству.

* * *

Моя беглая характеристика современного положения искусства в жизни и жизни в искусстве отнюдь не обвинение современного творчества и не спор с ним. У всякого времени свое зеркало, свое изобразительное искусство. Требовать от современного художественного творчества, чтобы оно являло собою образ гармонии, красоты и религиозной направленности – было бы утопично. К тому же такая утопия была бы даже и не соблазнительна. Искусство, не отражающее окружающей жизни, ничего никому не говорило бы. Единственное требование, которое предъявимо к современному искусству, это требование скорби о положении мира, веры в то, что мир преобразится, и помощи ему на этом пути. Надежды на то, что это требование вскоре исполнится – мало.

Мне кажется, что нечто новое нарождается в последовательно беспредметном искусстве, которое нужно строго отличать от так называемого абстрактного. Абстрактная живопись всегда отталкивается от вполне определенных явлений мира: от человеческого

лица, животного, горного массива и т.д. и в своем творчестве смело, часто оскорбительно-смело переоформляет эти мотивы на свой собственный лад, опуская одни черты изображаемых предметов и по-новому сопрягая другие. Абстрактное искусство есть искажающая перифраза сотворенного Богом мира. Совершенно иначе относится к Божьему творению радикально-беспредметное искусство. В нем нет никакого карамазовского бунта против мира, никакого неприятия его. Самое же главное, в нем нет той защиты опустошенности и богооставленности мира, что, бесспорно, составляет одну из существеннейших, хотя и не всегда осознанных тем абстрактного творчества.

Беспредметное искусство уводит человека – творца и созерцателя – в ту глубокую, почти мистическую отрешенность от мира, которая непередаваема никакими отображениями его: ни искажающими, ни преображающими.

Подтверждением такой духонастроенности защитников беспредметного искусства может служить часто встречающийся у них живой интерес к византийской и русской иконе.

Икона, конечно, никак не принадлежит ни к абстрактному в современном смысле слова искусству, ни к беспредметному, так как она не искажает Божьего мира по воле человека, но преображает его во славу высшего предмета созерцания. У нее свой особый строй и дух.

Если же художники, исповедующие беспредметность, все же влекутся к иконе, то объясняется это, очевидно, тем, что их собственному творчеству, как и иконе, чужды и тяготеющая к земле телесность, и утонченнейшие душевные переживания. Беспредметное творчество живет тем единством духа и формы, к которому всегда стремилось высокое искусство. Полотна беспредметников – не иконы, но, быть может, они все же вехи на пути возрождающегося иконографического понимания мира.

Памяти Пастернака

В своей, навеянной путешествием по России, «Книге часов» (Stundenbuch) любимый Пастернаком немецкий поэт Рейнер Мария Рильке обращается к Господу Богу с мольбой, чтобы он каждому даровал свою «собственную смерть». Такая смерть Пастернаку была дарована. Внезапное заболевание поэта и его быстрое, почти спешное приближение к смерти явно носят печать судьбоносной единственности. В них нам слышится отголосок той горечи, той незаслуженной муки, которые советская власть с такой жестокостью обрушила на него только за то, что он получением Нобелевской премии на весь мир прославил свою страну. Возвеличение и низвержение поэта неотделимы от истории его болезни. Он умер не только от рака легких и порока сердца, но и от того, что с лишком сорок лет задыхался в безвоздушном пространстве советской действительности.

Каким-то призрачным символизмом исполнены и последние годы его жизни. Пока Хрущёв не без надежды на успех притворялся искренним миролюбцем, опальный и поруганный поэт как-никак принимал знатных европейцев, рукоплескал дирижеру американского оркестра и режиссеру Грюндгенсу, привезшему в Москву свою постановку гётевского «Фауста»[1*]. Во всех иллюстрированных журналах можно было видеть фотографию Пастернака, принимающего в подарок первое издание «Фауста» из рук известной актрисы и не без светскости целующего ей руку.

Но вот Хрущев взорвал в Париже тот мост между Востоком и Западом, который сам строил[2*]. Этот взрыв лишил Пастернака, горячего патриота, но и доброго европейца, блестящего переводчика Гёте и Шекспира и выученика Марбургского университета, его символического значения, и тем как бы вытолкнул его из жизни в смерть. На первый взгляд – простая случайность. Но разве установима четкая граница между пустой случайностью и полновесным решением судьбы, разве понятие случая не является чаще, чем мы думаем, атеистическим псевдонимом чуда?

* * *

Пастернак умер спустя пятьдесят лет после смерти Толстого. Известие о смерти поэта я получил во время работы над публичной

лекцией о «Великом писателе земли Русской». Читая несколько дней спустя в немецких, русских и французских газетах и журналах о похоронах Пастернака, я невольно вспоминал похороны Толстого. Толстого хоронили без священника, без креста, без хора, как он сам того хотел. Но из десятитысячной толпы, шедшей за гробом, по свидетельству очевидцев, время от времени раздавалось пение «Вечной памяти» и «Со святыми упокой». Этим пением церковные люди свидетельствовали, что, отлученный от церкви за свое непризнание Христа за Сына Божия, Толстой все же был христианином и праведным защитником русского народа.

Похороны Пастернака были совсем иными, но все же чем-то они перекликались с похоронами Толстого. Как Толстой в глазах царской, так и Пастернак в глазах советской власти был врагом народа и его «правомерного» правительства. Как монархия, так и советская диктатура боялась, как бы похороны не осложнились какими-нибудь демонстрациями. Из-за этой боязни открыто христианские похороны были запрещены, допущено было только отпевание на дому. Был заготовлен и автобус для быстрого, как бы украдкой, перевоза тела с дачи к тем трем растрепанным соснам, под которыми была вырыта могила. Но семья, близкие и почитатели поэта не допустили этого. Гроб несли на руках. Провожало его от двух до трех тысяч человек. Над могилой говорились свободолюбивые, горячие речи, читались стихи и лились слезы. Всем этим народ возвращал отвергнутого «народной» властью поэта в подлинную глубину народной души, чувствуя в нем, как в свое время чувствовали и в Толстом, неподкупную совесть России.

* * *

Во время писания своей статьи о Пастернаке («Новый журнал»)[3*] на меня не раз находило сомнение, правильно ли я делаю, отрывая Пастернака от Маяковского, от поэтов «Центрофуги», во главе которых воевал упоминаемый Пастернаком Сергей Бобров, и от всех остальных поэтов-модернистов, и причисляя его к символистам второй волны. Не раз я себя спрашивал, не преувеличиваю ли я религиозную глубину стихотворений «Доктора Живаго» и не снижаю ли я ради этой глубины законное требование новой формы, столь совершенной в таких ранних сборниках, как «Сестра моя – жизнь». В предпочтении хотя бы и неумело оформленной, но все же духовной лирики якобы всего только формально блестящему версификаторству меня, к слову сказать, не раз упрекали современные поэты. Среди русских парижан со мною соглашался только Николай Оцуп,

приславший мне свою последнюю книгу, с надписью, которую он мог бы вписать и в экземпляр, предназначаемый для Пастернака: «...в благодарность за стойкую защиту поэтической, то есть и религиозной глубины, от все-нивелирующей антипоэзии». Но вот 6 мая я получил письмо от Бориса Леонидовича. Пастернак пишет: «Страшно горд Вашим признанием и такой одухотворенной, захватывающей поддержкой». Написано письмо после прочтения моей немецкой статьи, дошедшей до него спустя год после опубликования. Гораздо более обстоятельная русская статья так и не попала в Переделкино, хотя, как мне говорили, была сделана попытка переслать ее Пастернаку. То, что приведенные мною слова не означают всего только благодарности судьбе за встречу со мною как представителем того мира, в котором зародилось и расцветало творчество поэта и к которому его, конечно, тянуло, несмотря на его отрицание романтически-сантиментальных воспоминаний, доказывается тем, что Пастернак высказывает в письме боязнь, что его последние циклы (стихи из романа и «Когда разгуляется»), блестяще переведенные на немецкий язык, также повредят издательству Фишера, как «Живаго» пошел ему на пользу. Эта трогательная забота об издательстве, которое нажило на «Живаго» добрый миллион, была, конечно, не основательна: Фишер и на переводах последних циклов нажил, конечно, большие деньги. Но все же опасения Пастернака имели свое основание. Его последние стихи действительно «оттолкнули» и «расхолодили» современного западного читателя своею, как пишет Пастернак, «старомодностью и обыкновенностью». Об этом свидетельствуют многие рецензии в западной прессе. Да и многие русские критики отнюдь не были согласны с положительной оценкой стихов последнего периода. Многим они казались прискорбным срывом с тех высот, что Пастернаком были достигнуты в ранних сборниках.

О своем творческом пути Пастернак много думал и не раз высказывался. Его биографический очерк, писавшийся в 1956 г., начинается с откровенного признания, что «Охранная грамота» испорчена обязательным в свое время модернизмом. Свой, начатый еще в 1918 г., роман, частью которого является «Детство Люверс», Пастернак, снова принявшись за него после длительного перерыва, сжег, почувствовав, что он ему стал чужд и далек. От своих ранних стихов Пастернак, правда, не отказывался. Надо думать, что он и в эпоху «Живаго» продолжал их ценить, но любить он их перестал, в чем сам откровенно признается и о чем красноречивее его собственных слов говорит перемена его творческого стиля. Нельзя сомневаться в том, что эта перемена была сложным кризисом его

творчества. Ведь «опростился» такой маг и волшебник модернизма, такой мастер вывихнутого синтаксиса, долгоруких ассоциаций, глубокомысленных невнятностей и сферической музыкальности, каким был молодой Пастернак. Кто же усомнится в том, что его «опрощение» было достигнуто большими жертвами! Это требует осторожного и вдумчивого отношения к его последним определениям сущности и цели искусства. На основании многих высказываний Пастернака эту сущность можно, почти не удаляясь от собственных формулировок поэта, свести к следующим трем положениям.

Неспособность к познанию истины и к живому общению с ней не может быть заменена способностью виртуозного высказывания лжи.

Новое в искусстве не рождается, вопреки общепринятому мнению, на путях радикального изменения старого, но исключительно в силу способности все более совершенного отображения прежних моделей.

Искусство отнюдь не самопроизвольно бьющий фонтан, как часто думают, а скорее губка, всасывающая в себя и перерабатывающая в себе жизненные опыты. Самое важное в искусстве, пишет в другом месте Пастернак, совершающееся в тишине зачатие. «Тишина, ты лучшее из всего, что слышал»[4*]. Особенно остра и глубока среди этих определений искусства мысль, что самые значительные произведения являются описаниями их зачатий в душах художников.

Причин, приведших Пастернака к его последним взглядам на искусство, конечно, много, и они очень сложны. Говорить о личных психологических причинах еще рано. Это задача будущих биографов. Коснусь потому только более общих причин, которые, как мне кажется, сыграли большую роль в художественном пути Пастернака. Немалую роль сыграло то, что большому русскому поэту невозможно чувствовать себя всего только мастером своего ремесла. Цветаева – любимый поэт Пастернака, написала целую книгу стихов под заглавием «Ремесло», но ремесленницей, в формальном смысле этого слова, она, конечно, не была. Как она, так и Пастернак чувствовали себя служителями истины и верили, что она не изобретается, а обретается, что в основе творчества лежит зачатие.

Второе убеждение Пастернака, что искусство, верное своей природе, живет не погонею за новым словом, что характерно лишь для науки, а постоянным обновлением извечно значимых слов, зародилось в нем в связи с созерцанием того разгрома, который марксизм-ленинизм, принимаемый в Советской России за последнее слово науки, учинил во всех областях искусства. Но Пастернак

видел и глубже. Ему было ясно, что и на свободолюбивом Западе в более тонких и сложных формах, без насилия, но не без соблазна, происходит такое же вытеснение вечного слова все новыми и все более лукавыми словесами стареющего в своей виртуозности модернизма, что и там над искусством господствует по существу чуждая ему идея прогресса.

К этим двум причинам, определившим творческий путь Пастернака, надо прибавить третью, вероятно, самую главную. Среди многих замечательных мыслей об искусстве у Пастернака встречается и следующая: «Искусство всегда не переставая занято двумя вещами: оно неизменно размышляет о смерти и неустанно творит новую жизнь». Живя в Советской России, Пастернак ничем кроме как своим творчеством не мог заглушить в себе голоса смерти. Но для достижения этой цели он должен был поднять образ искусства на ту высоту, что открылась ему «в откровении Иоанна и в творчестве всех тех, которые дописывали Апокалипсис».

О корнях большевизма, о демократии, свободе и будущем России

Тепло встреченный аудиторией проф. Ф.А. Степун говорит:

Заранее должен просить извинения, что вначале буду говорить как будто совсем не на тему. Но мое «не на тему» есть все-таки на тему, потому что мне хочется первый доклад, его тему, осветить совсем с другой стороны. Сторона другая, а тема все-таки та же самая.

Я все время спорил с одним абсолютным предрассудком или же с большой, по-моему, социологической неверностью, Я считаю, что в большевизме и в ленинизме очень незначительную роль сыграл Карл Маркс, и всякое рассматривание большевизма как применения марксизма к революции ведет к пониманию, которое проходит мимо наиболее существенных явлений этого своеобразного, страшного, жуткого, грозного, большого и очень русского явления.

В действительности Ленин обрусил Маркса и тем самым от него удалился. Возьмите самую основную формулу Маркса: обобществление средств производства. А что сделал Ленин? Уничтожил общество. Превратил общество в департамент, в государственный задворок. Что он сделал с государством? Он государство оцерковил. Потому что превратил государство в исповеднический институт с совершенно определенными исповедническими положениями и с утверждением абсолютной истины. Это с Марксом не имеет ничего общего, кроме терминологии.

Возьмем этот вопрос с другой стороны. Ленин в своих исследованиях о капитализме в России писал, что Россия – это, к сожалению, 80–90 процентов крестьян. Если Ленин сам за два года до наступления XX века признает, что крестьян в стране от 80 до 90 процентов, то сколько же у него пролетариев? А ведь нужно учитывать еще и то, что, помимо крестьян и пролетариев, были дворянство, священство, торговцы и целый ряд других слоев.

Следует напомнить, что еще Вера Засулич обращалась к Энгельсу или Марксу и спрашивала: можно ли делать в России пролетарскую революцию, хотя у нас нет пролетариата? И ей ответили, что нельзя. И этот ответ, запрещающий в России делать пролетарскую революцию, опубликован в предисловии ко второму переводу

«Капитала» Карла Маркса. Там только сказано, что если в Европе будет революция, то плечиком можно подтолкнуть.

Совершенно другая, следовательно, концепция. Но Ленин, хорошо понимавший, что в стране 90 процентов крестьян, все-таки последовал требованиям Верховенского в «Бесах». А там сказано: если у нас нет пролетариата, то мы его выдумаем.

И Ленин выдумал пролетариат. И это написано у него совершенно точно. Он все крестьянство разделил: бедные крестьяне, безлошадные – это пролетариат, а кто побогаче – буржуазия. И, расколов крестьянство на две части, он заставил бедную играть в пролетариат, а зажиточную играть в буржуазию.

Так что, если вы от этого перейдете к структуре большевизма, то вы увидите, – и это Ленин и сам признает, – что предком большевизма, в конце концов, является «Катехизис революционера».

Откуда попало к отцам большевизма слово «катехизис»? Катехизис к ним попал все-таки из уроков Закона Божьего. Значит, в конце концов, основная грамота ленинизма – из урока Закона Божьего.

«Набат» издавался в 1872-ом году и никакого капитализма тогда, конечно, не было. Только что освободили крестьян.

Какие же в «Катехизисе революционера» требования?

Первое – уничтожение Господа Бога.

Второе – изничтожение монастырей как рассадников лени и безнравственности. О безнравственности можно спорить, но ленивыми монахи не были, огороды возделывали, кормились вполне честно.

Затем – освобождение женщин от ярма брака и государственное воспитание детей.

И самое главное, что было сказано Ткачевым, который называл себя первым марксистом, это то, что мы не можем делать массовую революцию, что это в России неприменимо, что революцию у нас могут делать только профессиональные революционеры.

Слова «профессиональный революционер» на тысячах страниц повторяются у Ленина. Он не ведал никакими пролетарскими массами, делали революцию профессиональные революционеры.

Что такое профессиональный революционер – написано у Ткачева. Он сам им был. Это – человек одинокий, не связанный узами семьи, презирающий всякую нравственность, обязанный умереть за свои идеи, получающий право убить каждого, кто ему помешает.

И получается партия совершенно иерархическая. Ветхозаветное начало – Маркс и Энгельс. Непогрешимый папа – Ленин. Затем крут епископов – членов партии, членов советов. Дальше: объек-

тивный революционер – пролетариат и субъективные революционеры – пролетарии. Важен только объективный. А субъективные – это просто рабочая скотинка, которую мы потом по-марксистски прижмем к стенке... Все это – совершенно иерархическая структура.

Если вы хотите искать по-настоящему корни большевистской идеократии, то она больше всего похожа на теократию Ивана Великого Грозного. Это абсолютная интенсивная исповедническая вера.

Теперь другой вопрос. Кто же возможные наследники большевиков?

Из слова доклада А.В. Светланина как будто можно было понять так, что большевизм может быть заменен чем-то, подобным западноевропейской демократии. Он даже сказал: мы – демократы.

Вот это – проблема, которая ни в одном реферате не была затронута. А это, собственно, наша главная задача как эмиграции. Нам надо додумать и как-то уловить, как же будет построена будущая Россия?

К монархии не вернемся. Какую-нибудь разнузданную диктатуру а ля Гитлер или Ленин нам тоже нельзя. А можно ли нам эту демократию здешнюю? Я думаю, что ничего не выйдет. Почему? Потому что не может теперь восторжествовать то, что было разбито. А западноевропейская демократия была разбита в лице Временного правительства. И трудно представить, что то, что было разбито, снова восторжествует. А кроме того, я этого вовсе не желаю.

Ведь в конце концов большевизм является очень серьезной критикой этой демократии. Какая ее основная вина? Вина всей западноевропейской демократии в том, что она сорвалась со своих исторических корней. А исторические корни всей западноевропейской демократии – это, конечно, христианство с его двумя Ветхими Заветами: еврейским и античным. И все понятия: понятие свободы, понятие личности, понятие права – все они своими корнями в антично-еврейском мире.

И эти корни теперь изничтожены. И наша свобода, и наша личность, и наше право – это сорванные со своих корней цветы. А сорванные цветы всегда гниют. А когда гниют, то воняют...

Это вот то страшное будущее, которое над нами уже нависает. И я очень боюсь того, что из этого получится. Я не могу сейчас подробно об этом говорить, об этом надо было бы прочесть целый доклад... Но взять, например, вопрос о свободе. Что такое свобода? Она корневым образом связана с Евангелием от Иоанна. Познай свободу и свобода освободит тебя. Это определение дошло до марксовского Гегеля, у которого сказано: свобода причиняется истиной.

И вот этот брак Истины и Свободы, который в английском парламенте сохранялся еще до XVI века, расторгнут. Когда брак расторгается – всегда одно и то же. Категория единства заменяется категорией множественности. Не хочу жену – хочу любовницу. То же самое произошло и с западноевропейской демократией. Она к черту послала жену Истину и завела любовника, а любовник – это Мнение. У нас свобода мнений, ни к чему не обязывающих, кроме защиты своих интересов. Этот пустогрудый либерализм не может заменить трагические события, которыми внесено столько восторга, муки, крови...

Замена большевизма строем, подобным западноевропейской демократии, – это была бы гора, которая родила мышь. Совершенно непредставимо, чтобы на хоботище дикого советского слона сидела такая мышь...

То же самое и с личностью. Личность есть, так сказать, индивидуализированное богоподобие. А мы личности боимся. У нас только индивидуум. Интересно, что западноевропейская пресса не отличает личности от индивидуума. А что значит индивидуум? Неделимый. И современный демократ ни с кем и ничем не делится, он только соединяется в массы для того, чтобы таранить получше подобного ему – своего врага... Никто не пытается другого переубедить, а только переголосовать. Никакого качества, одно только количество, т.е. наследие того начала рационалистической науки, которое сменило церковь во французскую революцию.

Меня интересует: что вы предлагаете? Насколько я знаю вас, ваше движение, вы все-таки этот пустогрудый либерализм, эту материалистическую демократию, которая уже была сменена большевизмом, отвергали.

Значит, нам надо думать: что же делать? Я не могу на этом останавливаться, но я все-таки думаю, что такие явления, как Аденауэр и де Голль, это какая-то правильная поправка. Но только они не институты, а личности. Когда я так говорю в своих лекциях немцам, они мне говорят: проф. Степун, вы – диктатор. Я говорю: нет. Меня большевики выгнали из страны и заставили подписать, что я подлежу высшей мере наказания, если вернусь. А Гитлер также выгнал меня из университета и дал мне за то, что я молчу, 300 марок в месяц, так сказать, помирай с голоду, и запретил печататься и запретил разговаривать.

Нет, я совершенно не сторонник диктатуры. Но нужно ли изза того, что мы выбрасываем к черту насилие лжи (ибо диктатура есть власть лжи), выбрасывать из нашего искания власть истины? Я думаю, что в России должна быть продумана какая-то очень уве-

ренная демократия, с усилением власти истины, и не только в порядке свободной проповеди, но как институт твердого начала...

Теперь по поводу второго доклада – о широком фронте. Я стопроцентный защитник широкого фронта. Представлять себе, что какая-нибудь одна революционная партия, особенно такая, которая находится вне пределов страны, может взять себе монополию на проведение революции – это совершеннейшая утопия. Это было бы переоценкой своих сил.

Обращаясь к А.Н. Артемову, проф. Ф.А. Степун говорит: в вашем докладе были две вещи, которые меня в личном порядке интересуют.

Вы затронули тему террора. Возможен ли террор? Об этом я очень много думал, а кроме того и писал в свое время, когда был начальником политического управления военного министерства при Керенском.

Я совершенно определенно защищал во время войны смертную казнь. В правовом государстве я бы ее никогда не защищал. С точки зрения права смертную казнь защищать нельзя, но с точки зрения живой политической борьбы она совершенно неизбежна.

Когда я был – простите меня за воспоминания – призван на названный мною выше высокий пост – неизвестно, как я туда попал, потому что никогда не был эсером, никогда не был эсдеком, Баумана не хоронил[1*], «Интернационала» не пел, а был каким-то другим человеком, из другого мира, занимался философией, искусством, и революционером меня сделала вот только эта самая революция, – то я сделал тогда Временному правительству и, в частности, Керенскому, три предложения, которые потом были опубликованы в моей книге «Бывшее и несбывшееся»[2*].

Первое: чтобы Временное правительство потребовало от союзников немедленного открытия мирных переговоров с объявлением им, что если через пять месяцев мирные переговоры не будут закончены, то мы заключаем сепаратный мир с немцами. Лучше мы заключим, чем Ленин. Если мы не заключим этот мир, то немцы с Лениным его заключат. Надо быть слепым, чтобы этого не видеть.

Второе: быстрый созыв Учредительного собрания для того, чтобы передать крестьянам – что было уже решено – всю землю, чтобы их держать еще пассивно на фронте и чтобы они перестали убивать помещиков.

Третье: арест Центрального комитета большевиков с указанием на то, что если заговорщическая деятельность большевистской партии пойдет дальше, то они подлежат высшей мере наказания.

Я это к тому говорю, что я тогда это защищал и сейчас защищаю. Формула этого – долг греха. В политике существует долг греха.

Можно душу свою продать для того, чтобы спасти других. Нужно исполнить этот долг греха. И если бы Временное правительство взяло на себя тогда этот долг греха, то не было бы ни большевизма, ни национал-социализма.

С этой точки зрения, я думаю, нам сейчас о терроре заботиться не нужно, особенно после четвертого доклада. Но все-таки неизвестно, как пойдет. Во всяком случае политический активизм этого требует.

Теперь вот о чем. Вы употребили выражение «народная революция». Конечно, нам нужны народные начала, но как вам сказать? Народ – это не множество мужиков, а народ – это Достоевский, это Толстой, это народ, собранный в какую-то творческую силу. Вот мне нужен только этот народ – не большое количество людей, а чтобы я жил с народом, чтобы во мне он жил, чтоб я его любил, чтобы я любил образ родины России; любил, как он, народ живет, даже, как он ругается. В общем все вместе. И это в больших людях существует. И это мне только и нужно...

Я думаю, что власть сегодня находится в процессе разложения и, конечно, нужно теснить ее всеми возможными средствами широким фронтом. Но одновременно моя постоянная забота о том, что же мы будем строить. Очень интересны приведенные в докладах настроения нынешней молодежи в России. Но мне кажется, что в этих настроениях много шепотно-дилетантского. Ищут Бога у кого? Максвелл был назван, Ремарк... А надо возвращаться к каким-то определенным религиозным истокам...

Ревность

В одном из больших городов Германии, известном своей высокой театральной культурой, шел «Отелло». На афише красовалось имя знаменитого режиссера, новатора и эротомана.

В одном из первых рядов сидел человек лет пятидесяти, старый эмигрант, знаток и любитель театра, Сергей Алексеевич Исцеленов, с женой. Он был явно недоволен постановкой и игрой актеров.

Стоя в перерыве у буфета с чашкой кофе в руках, он с брезгливым выражением на взволнованном лице говорил Марине:

– Нет, это невозможно. Может быть, Штейнхауэр талантливый актер, но его Отелло недопустимо искажает и даже оскорбляет благородный образ мавра. Словно невоспитанный охотничий пес курицу гоняет его Отелло испуганную Дездемону по сцене. Как бы ни гнусна была ревность в жизни, ее изображение в искусстве должно быть благородно. Боже, до чего прекрасен должен был быть по рассказам моей матери, игравшей в молодости с самим Станиславским, Отелло в исполнении Сальвини! Полный скорбного отчаяния, но и презрения к изменнице, он выхватывает из кармана платок и быстрым движением, не касаясь лица Дездемоны, как будто ударяет ее в лицо. Я не знаю, знал ли Сальвини изречение Пушкина: «Отелло не ревнив, он доверчив»[1*], но играл он, во всяком случае, трагедию оскорбленного доверия, а не буйство чувственной ревности.

– Знаю, знаю, родной, это наша старая тема, – сказала Марина. – Дай Бог, чтобы ты никогда не пережил ревности. Самое страшное в ней то, что она самовольно и беспричинно входит в жизнь. Вот я тебя всю жизнь ревную, хотя твердо верю в твою верность. Ну, пойдем.

Марина Константиновна взяла мужа под руку и повела досматривать «буйство слепой ревности».

– А когда придем домой, – предложила она, – пробежим «Отелло». Я думаю, Пушкин был не вполне прав. Конечно, Отелло доверчив, а не злостно подозрителен, но разве доверчивость исключает ревность?

В потушенном зале быстро поднялся занавес. Раздалась музыка третьего акта, и появился шут.

Когда Исцеленовы вышли из театра, они были радостно поражены неожиданным подарком: выпал снег. С любовью и вкусом обставленная Мариной квартира показалась обоим еще более милой и своей, чем обыкновенно. Вероятно, потому, что возвращались домой по заснеженным тротуарам.

Ни Шекспира, ни Пушкина Марина беспокоить не стала, а принялась готовить чай. Пройдя к себе в кабинет, Сергей Алексеевич благодарно ощутил уют своего мира. Сев в любимое кресло перед раскрытою двойной дверью, через которую было видно, как Марина накрывала стол карельской березы, дешево купленный на распродаже шведского консульства, он со все растущей нежностью любовался тишиной Марининого образа, музыкой ее плавных движений и какою-то, быть может, от сельских священников и деревенских церквей унаследованной, кротостью.

– La tabula pronta[2*], – прозвучал певучий голос Марины. (Милое воспоминание об итальянской поездке, которую влюбленные в свою дочь родители подарили ей за блестящее окончание гимназии.)

Сергей Алексеевич встал и, охваченный своими мыслями и чувствами, перешел в столовую.

– А, знаешь, – взглянула Марина на мужа, – собирая ужин, я все время думала о нашем вечном разногласии – о ревности. Ты знаешь, как мне тяжело без России, без родителей. Из именьица – а как радовались, когда покупали – их выгнали. Отец уже умер без нас, без нас скоро умрет и мать. И все же, да простит меня Бог, я рада, что мы в Европе. Больно и стыдно думать, а все же думается: была ли бы твоя любовь ко мне, если бы мы остались в Москве, так же нерушима, так же безоглядна, как здесь. Здесь мы, как только зазвонят в соседней церкви, вспоминаем колокола Звенигородского монастыря, в гостинице которого переживали самые трагические дни нашего пути друг к другу. Вспоминали ли бы мы их также и в Москве?

Затягиваясь крепкой папиросой, Исцеленов взволнованно слушал жену. Ему от всей души хотелось сказать ей, что она ошибается, что и в Москве он не менее безоглядно любил бы ее, как в Германии или где бы то ни было, но что-то мешало ему исполнить свое желание. Марине, знавшей мужа глубже, чем он сам себя, стало жаль своего Сережу и захотелось помочь ему.

– А знаешь, родной, может быть, я и впрямь ошибаюсь. Не к кому мне, ревнивице, ревновать. Вот я и выдумала соперницу, Россию. Странная соперница, которая не уводит тебя от меня, а, наоборот, прикрепляет ко мне. Ну, довольно, уже поздно, надо

идти спать. Тебе надо хорошо выспаться, ведь завтра в девять утра придут снимать тебя для какого-то художественного альбома.

На следующий день ровно в девять раздался звонок. Вошел изящно и модно одетый человек средних лет. Закончив работу и поболтав на тему о трагической встрече Германии и России в первую и вторую войну, он обещал через несколько дней прислать пробные снимки для своего фотоальбома по истории культуры. Присланные снимки оказались очень интересными по существу и технически блестяще исполненными.

Стоял прохладный, под высоким небесным куполом бледно-синий, у земли же закатно-желтый, в красных полотнищах день. Уставший от работы Исцеленов шел загородным парком, местами густым, как лес. На душе у него было щемительно тревожно и все же как-то приглушенно хорошо: не слышалось автомобильных гудков, не встречались случайные прохожие, попадались аллеи еще голых берез, молоденьких, не больше тридцати лет, как дома в Подмосковье. Дома? Но есть ли у него еще дом? Вот только Марина!

Выйдя из парка, Исцеленов вскочил в подходивший автобус и взял билет до театральной площади: хотелось посмотреть афиши. С площади пошел на главную, обрамленную высокими тополями улицу. Бессмысленно обгоняя друг друга, неслись друг за другом громадные автомобили. На них с недоброжелательностью смотрели спешившие по тротуару люди. Витрины и рекламы напрягали последние силы, чтобы воспрепятствовать автомобилям пронестись мимо них. Все это и душевно, и телесно утомляло Исцеленова, порождало в нем непреодолимую тоску. Все как будто бы кипит жизнью, думалось ему, а на самом деле все живет смертью.

* * *

Сняв с увлажненной от быстрой ходьбы головы шляпу, он свернул в прилегающую улицу. Подходя к недавно выстроенному дому комфортабельных квартир, он уже издали увидел в нитеобразном углублении стены фотовитрину с его собственным портретом, в правом нижнем углу которого, к его удивлению, была помещена фотография молодой женщины, с как будто бы простым, но пленительным и зовущим куда-то вдаль лицом, скорее славянского, чем германского типа. Стоя у витрины вот уже десять, а может быть и пятнадцать минут – время для него как будто бы остановилось – и все глубже проникая в глубину заворожившего его лица, Исцеленов взволнованно чувствовал, что за холодным стеклом свершается какая-то таинственная жизнь.

Придя домой, он вошел в кабинет и сел за давно начатую рукопись, изредка взглядывая на висевший над его письменным столом портрет Достоевского.

— Прошу обедать, — позвала из столовой Марина.

За обедом Сергей Алексеевич, человек от природы говорливый, рассказал жене о прогулке в парке, пофилософствовал о непереносимом для него мертвом беге современности и упомянул о двойном портрете, но о своем странном ощущении теплой под холодным стеклом жизни почему-то умолчал.

Ничего не говорил о нем Марине и все следующие дни, хотя дня не проходило без свидания с портретами.

Примерно через неделю выпал особенно хмурый ветреный день. Голые ветви лип взволнованно мотались в большом окне исцеленовского кабинета. Решив, что он с утра не пойдет гулять, Исцеленов снял с полки книгу Анри Масси «Defense de l'Occident» и сел за письменный стол. Хотя книга его очень интересовала, он читал недолго. Взглянув в окно и решив без достаточного на то основания, что погода улучшится, он накинул плащ, надел старую шляпу и вышел на улицу без ежедневного предпрогулочного вопроса: куда идти? Уже через час он подходил к портретам. Лицо молодой женщины показалось ему еще пленительнее, чем в прежние свидания.

— Уверен, — вдруг прошептал он про себя, — что она ему очень нравится, что он влюблен в нее, и тут же перебил себя самого: но кому же она нравится? Не застекленной же бумажке, не физико-химической светописи? Нравится она, конечно, живой душе, таящейся в фотографии. Но чьей? Моей? Да, моей, и все же враждебной мне душе моего двойника, которого я ненавижу, к которому ревную. Да, ревную, первый раз в моей жизни. Ревную потому, что он всегда с ней: и шумным вечером, когда мимо них несутся автомобили в театр, и ночью, и ранним утром, когда восходит солнце. А вот я, я лишь на полчаса прибегаю к ней, чтобы душой унестись в какие-то волнующие меня, зовущие куда-то дали. Мучительно еще и то, что утаиваю свои переживания от Марины. За обедом мимоходом с улыбочкой скажу: «А мои влюбленные-то все еще висят на углу. Хорошо им: немые, неподвижные, застекленные, им и поссориться трудно». А вот чтобы рассказать, что во мне происходит, — так нет, не рассказываю. Если бы все было во мне простой игрой художественного воображения, наверное, не только все рассказал бы, но и повел бы Марину посмотреть на мою бумажную красавицу. Но не веду, не показываю. Чувствую, что и в Марине что-то происходит. Почему она ни о чем не спрашивает? Испугавшись этой своей мысли, Исцеленов нервно, быстро зашагал домой.

Пронеслись дни, промелькали ночи, пробежали недели. Душевное состояние Исцеленова становилось все мучительнее, все сложнее. Зовущий вдаль фотопортрет с каждым днем все самоувереннее и самовольнее превращался в живое существо, стремящееся, если не сегодня, то завтра войти в его жизнь. Чувство вины перед Мариной, трагической вины без вины, неустанно росло у него в душе. Но поделиться всем с женой он все же не мог, может быть, потому, что она силой своей любви и своей духовной трезвенности могла бы освободить его из плена, а освобождения он не хотел: уже любил свой плен, таящееся в нем единство счастья и страдания.

В таких, уже не покидавших его, чувствах Исцеленов сварливым апрельским днем шел на свое ежедневное свидание. Уже издали он заметил какую-то перемену, какой-то беспорядок. Оказалось, что в портреты был брошен довольно увесистый камень, витрина, в которой он лежал, была полна осколков. Портретов, конечно, не было. Возмущенный и до глубины души оскорбленный Исцеленов из ближайшей же телефонной будки позвонил фотографу, чтобы узнать, что случилось. Сочувствия своему возмущению он, однако, не встретил. Ответ был прост и даже циничен: какой-нибудь пьяный хулиган пошутил; в университетских городах даже студенты разбивают фонари. А может быть, какому-нибудь мальчишке понравилась смазливенькая девчонка под стеклом, — вот он и решил разбить стекло и сунуть ее себе в карман. Волноваться, герр Исцеленов, право, не стоит. Починим витрину и повесим вашу фотографию на старое место.

Этот короткий деловой разговор потряс Исцеленова. Особенно циничное замечание: «быть может, смазливенькая девчонка понравилась какому-нибудь пьяному хулигану». Ведь она и ему «понравилась», и он хотел, не разбивая стекла, высвободить ее из витрины и как-то оживить для себя.

Вернувшись после быстрого пробега по знакомым улицам домой, Исцеленов прошел в кабинет, снял с полки книгу Анри Масси, в которой посрамление России называлось защитой Европы, и решил немножко отвлечься, поработать. Но работа не ладилась: перед глазами стояла разбитая витрина, в душе — тяжелое одиночество.

Закурив всегда успокаивающую его крепкую папиросу, Исцеленов надолго погрузился в какое-то бессловесное раздумье. В глубине души начало как будто немного светлеть. Все же не к кому больше бегать на свидания и ревновать мечтою оживленный портрет к своему немому двойнику, да еще скрывать все это от Марины.

Эти раздумья были внезапно прерваны с юношеских лет знакомыми и любимыми звуками Шопена. Вернувшись с закупочной

прогулки, Марина прошла в столовую и села, как всегда перед обедом, за рояль. Дверь в кабинет Исцеленова она прикрыла и играла, чтобы не мешать мужу, вполголоса. Играла хорошо. В консерватории ее ценили. Бросила она ее не без душевной борьбы, из-за любви к своему любимому брату – небезызвестному социалисту-революционеру, считавшему, как и многие из его товарищей, что волноваться руладами Шопена, когда уже слышны раскаты революции, этически недопустимо.

После Шопена она перешла к Скрябину, а под конец сыграла даже всеми забытого Глиэра, который писал музыку для постановки «Царя Эдипа» Софокла, в которой Исцеленов принимал участие.

За дверью по черно-белым клавишам бегали Маринины пальцы. Так много лет смотревшему на них Исцеленову казалось, что он видит их сквозь закрытую дверь. Вместе с пальцами бегали и воспоминания о России. Всем своим существом Сергей Алексеевич жил в творчески взволнованной предвоенной Москве. Под Мариниными руками замер шопеновский этюд... В памяти Исцеленова остановился ранний нижегородский поезд. Выбежав из душного ночного купе в бодрящую синеву сентябрьского утра, он весело зашагал по тротуару и, вскочив в полулихацкую пролетку, понесся к Марине. Уже на лестнице он услышал того же Шопена, которого она только что играла. То, что она играла, означало, что она одна дома, что ее муж, помощник известного присяжного поверенного, уже в канцелярии своего патрона. С охапкой роз в сгибе руки, он, как зачарованный, слушал ее игру...

– Здравствуй, милый, – неожиданно раздался в дверях голос Марины. Подойдя к нему, она ласково обняла его и, сбросив своей милой рукой – маленькой квадратной лопаточкой – уже седеющую волну волос с правого виска, нежно поцеловала его, словно вдохнула в него свою душу. – Знаю, Сереженька, скучно тебе. По чьему-то злостному повелению исчезли твои влюбленные тени.

– А ты почему знаешь? – взволнованно спросил Исцеленов.

– Случайно проходила мимо и увидела разбитую витрину.

Пытливо взглянув на жену, Исцеленов молча отошел к окну. В комнате наступило сосредоточенное молчание, многими вопросами обращенное и к Марине, и к ее Сергею.

– Так ты, – повернулся Исцеленов к жене, – значит, знала, чувствовала, что со мной творится нечто неладное. Почему же ни разу ни о чем не спросила? Ведь тебе было, конечно, непривычно и даже больно, что я в первый раз в нашей жизни что-то утаиваю от тебя.

– Ну, конечно, чувствовала, что ты сам не свой. Пожалуй, даже догадывалась, в чем ты запутался, [но] думалось, что пока лучше

помолчать. Ведь я знала, что когда придет время распутываться, ты сам придешь ко мне. Ты сейчас уже на полпути домой. Потому и заговорила. Расскажи, чем же ты мучился?

– Ну, конечно, той самой ревностью, которую никогда не переживал, но о которой мы говорили с тобой всю жизнь. Не странно ли, впрочем, что она впервые вспыхнула во мне на следующий день после нашего разговора о постановке «Отелло» здесь, в Германии, и в Москве.

– Я думаю, что ты ошибаешься, – осторожно заговорила Марина. – Ты не ревностью мучился. Ревность человек испытывает лишь, когда любимое существо уходит к другому. Но ведь в твоем романе с незнакомкой второго героя нет, и ревновать тебе потому не к кому.

– Ах, вот как ты думаешь, – удивился Исцеленов и молча снова отошел к окну.

– Но если я не мог испытывать ревности, то что же со мной, по-твоему, было?

– На этот вопрос, Сереженька, я могу тебе ответить лишь напоминанием нашего первого разговора о любви. С ним я живу всю жизнь, как с самым умным другом и советником. Ты, конечно, помнишь, что, слушая тебя, я заблудилась в нашем приусадебном лесочке, в котором знала каждый куст и каждый пень, в котором ночью могла бы собрать все грибы, не оставив ни одного подо мхом.

Голос Марины дрогнул, та же вечерняя заря, которою она тридцать лет тому назад, не находя дороги, вела Сережу домой, нежно окрасила ее лицо и засветилась в поднятых к Сергею глазах.

– Боже, до чего ты сейчас молода и хороша! – бросился Исцеленов к Марине, и страстно обняв ее, подвел к большой фотографии их старой усадьбы, к которой они когда-то не могли найти пути.

– Да, да, прекрасно помню, как, доказывая тебе необходимость покинуть мужа, я откровенно признался, что обещать тебе пожизненную верность не могу. Не могу обещать даже нескольких лет безоглядной любви. За этой жестокостью, в которой мне было нелегко признаться, стояло мое, опытом проверенное убеждение, что большинству людей моего романтического склада суждено пожизненно мучиться борьбой между волею к целостному единству и соблазнительными желаниями множественности... Как бы твердо я ни верил, что ты мое все, мое единство, – говорил я в тот вечер тебе, – такой счастливый, замученный и растроганный, – я временами все же буду прислушиваться к каким-то издали зовущим меня голосам и волноваться ожиданием приближения к нашему дому пленительных теней, жаждущих воплощения и тем грозящих нашему счастью.

Ничуть не разделяя взглядов Сергея, Марина все же с удовольствием слушала его воспоминания о вечере их первого разговора о любви.

– К твоей теории любви, милый, я хочу добавить только твою главную мысль: если бы перед судьбоносной любовью не стояла задача постоянной борьбы с соблазняющими тенями и победы над ними, то у этой любви не было бы того религиозного смысла, которым только и спасается мир: один Бог, одна мать, одна смерть, одна любовь.

– Ну, пойдем ко мне, – предложил Исцеленов. – Сядем в наши кресла и хорошо обо всем вместе подумаем. И принеси нашего белого вина для бодрости.

Вернувшись, Марина близко подсела к Сергею, привычно провела рукой по его волосам и, повторив его слова: «Давай вместе хорошо подумаем», начала разговор с нелегкого для нее признания:

– Конечно, Сереженька, мне было грустно, что ты впервые за нашу 25-летнюю жизнь почувствовал себя раненым женским образом и даже не осилил откровенного признания в этом. Но одновременно я все же была и рада, что первая возжаждавшая воплотиться тень была судьбою остановлена на полпути: осталась образом и не стала плотью. Воплотись она в живую женщину да еще, не дай Бог, пленительную, молодую советскую девушку – и моя жизнь, при твоей вере, что Россию может спасти только страдающий там народ, могла бы надолго погрузиться в ночную тьму. Господи, спаси нас от такого несчастья, – Марина взглянула на образ Божьей Матери и медленно перекрестилась.

– Но вернемся к ревности. Я уже намекала тебе, что мне не верится, что ты мучился ревностью. Когда у героя романа нет соперника, то ревность невозможна.

– Но чем же я тогда мучился, если не ревностью? За что ненавидел своего двойника в витрине?

– На это очень трудно ответить. Ты знаешь, я не умом думаю, но попробую. Я, видишь ли, уверена, что женщина, подкинутая тебе произволом фотографа, ранила тебя потому, что в тебе уже раньше всколыхнулась романтическая мечта о воплощении одной из твоих теней, которые, по твоему убеждению, должны были бы всю жизнь невоплощенно маячить на далеком горизонте нашей жизни. Ты потому страдаешь, что возмечтавшая воплотиться тень не осуществила своей мечты. Судьба заступилась за меня: посланницу дали она подарила тебе лишь в образе, но не во плоти, а ей в качестве ее героя преподнесла тебя, но немого, безжизненного, за холодным стеклом стынущего, себя самого себе запретившего. В этом раздвоении и вся твоя мука.

– Ах, милый и бедный ты мой! Хоть я совсем на тебя не похожа, я тебя до последней черточки знаю. Ты хочешь невозможного: хочешь, не снимаясь с якоря, на всех парусах нестись вдаль. С ревностью это не имеет ничего общего. Вот если бы при возобновлении витрины фотограф вставил бы в нее фотографию другого, да еще интересного мужчины, а внизу, в правом углу, поместил бы фотографию твоей возлюбленной, то ты смог бы сойти с ума от настоящей ревности. Ах, Сереженька, – проговорила Марина, наливая мужу остаток вина, – если бы ты знал, как много я за последние недели думала о тебе, старалась понять, что в тебе происходит. Твоей вины передо мной не чувствую и потому, может быть, и помогу тебе; в твоем несчастьи ты мне ближе, чем был до него.

Бывают в жизни странные случаи, а впрочем, что такое случай? Не пользуемся ли мы этим словом как указанием на непонятное для нас веление судьбы. Таким судьбоносным случаем и закончился роман Исцеленова с его пленительной тенью.

Недели через две после многих раздумий Исцеленов под вечер шел по фешенебельному предместью города. На углу двух нарядных улиц, к которому он подходил, он увидел молодую изящную чету, которая оживленно жестикулировала, что-то рассматривая. Подойдя ближе, Исцеленов увидел в той же витрине, в которой он сам был выставлен, прекрасный большой портрет европейски знаменитого композитора и дирижера, кумира всех артистически настроенных модниц города, а внизу, под его сердцем, снимок своей возлюбленной, зовущей вдаль уже не его, а известного всему миру безответственного соблазнителя женщин, избалованного публикой заносчивого наглеца. Кровь бросилась Исцеленову в голову, в голове потемнело, в темноте застучало. Не слишком здоровое от трудной жизни сердце засуетилось в груди, нечем было дышать. Где выход, где дверь? Как она могла, как осмелилась, – судорожно сжимал кулаки Исцеленов, мысленно грозя поднять их к наглому лицу соблазнителя. Вот она настоящая ревность. «Убью», – прошептал он, не понимая бессмыслицы своей угрозы и, уйдя подбородком в поднятый воротник, быстро зашагал домой.

– Что с тобой? – удивленно воскликнула Марина, открывая дверь мужу.

– Ты напророчила. Она в действительности ушла к другому, да еще к мерзавцу. Молчит у него под сердцем и немотой своей зовет и его вдаль, его – который никакой другой дали, кроме дали денег и аплодисментов, не знает! Ах, Марина, Марина, какая боль, какая мука! Нет, не утешай, не говори, что их любовь мной выдумана, что они друг друга не знают. Для меня эта логика неубедительна, потому

что я вот уже два месяца только и живу той сложной мукой, которой они меня душат. Не знаю, как с ней справиться, но знаю, что справиться надо, а то я сойду с ума.

– Какое счастье, Марина, что ты почуяла, что мое наваждение совсем не сумасшествие, а очень сложная личная драма, – влюбленность в карточную подругу. Что-то близкое трагической иронии блоковского балаганчика.

– Если бы ты этого не почуяла, то, вероятно, уже давно позвонила бы в клинику для душевнобольных и тем отдала бы меня в лапы какого-нибудь знаменитого психоаналитика. Прошу тебя и в будущем не звони. Как-нибудь обойдется, как-нибудь мы сами со всем справимся.

– Ну, пойдем поужинаем. Привычный обиход всегда успокаивает. Ах, как хочется освободиться от наваждения и снова войти в разум истины, которым мы с тобой жили до сих пор. А попозднее пойдем ко мне и обо всем по-хорошему подумаем. В прошлый раз это помогло.

Хорошего разговора, как в прошлый раз, однако, не вышло. Что-то мешало Исцеленову приоткрыть Марине как будто бы назревающее в нем решение. Чувствуя это, Марина от себя разговора не повела, но не быть вместе с Сергеем в этот страшный вечереющий день ей было невмоготу. Подойдя к роялю, она выбрала из лежащих на черной лакированной крышке нот прелюдию Рахманинова и опустила руки на клавиши. Раздался, ах, какой знакомый, какой обоим любимый аккорд, слышанный впервые в Москве, потом в Дрездене и, наконец, в Подмосковной на Фирвальдштедтском озере усадьбе Рахманинова, в которой они с Сергеем провели год тому назад два особенно памятных, счастливых для них дня.

На следующее утро Исцеленов снова сидел в своем кабинете. Перед ним лежала бумага, а на ней химический карандаш, очевидно, выпавший из рук. За обедом он был особенно внимателен к Марине, но и очень молчалив. В нем вызревало какое-то, ему самому еще неясное, решение, постепенно оформлялся последний акт его сюрреалистической драмы. Неделю спустя после всего случившегося Сергей Алексеевич поздним вечером пришел к Марине и сказал, что очень устал, что у него болит голова и что ему необходимо прогуляться; может быть, он даже зайдет, если у них будет гореть свет, к Никифоровым – поболтать, развлечься.

Марине было ясно, что возражать нельзя, что что-то принуждает ее мужа к его решению.

– Иди, – сказала она, – если чувствуешь, что не можешь остаться. Но только прошу тебя, не приходи слишком поздно – к двенадцати буду ждать тебя.

Захлопнув дверь, Марина, не вынимая и не поворачивая ключа, долго простояла у выхода наружу.

Звонок раздался около часа. Быстро вошедший, почти вбежавший в переднюю Исцеленов превратился, как показалось Марине, за несколько часов отсутствия в совершенно другого человека, чем тот, за которым она захлопнула дверь. На его в последнее время таком мрачном лице был какой-то дальний отсвет просветления. Он взволнованно бросился к Марине и крепко обнял ее.

– Где ты был? Что делал? Что с тобой? – взволнованно, но все же и с надеждой, что ничего страшного не произошло, спрашивала Марина мужа.

– Был на мосту. А что делал – утопил.

– Кого?

– Ну, конечно, ту первую из царства теней, что возжелала воплотиться и войти в нашу с тобой жизнь. К моему и твоему счастью, она подло изменила, и я возненавидел ее и, приревновав ее, решил, что она должна умереть. Она! Но пойми, Марина: она – это не только ее застекленный образ, а и та живая женщина, которую я ощутил сквозь фотографию и в которую, признаюсь, по-настоящему, влюбился. Это единство образа и реальности тебе, пожалуй, трудно понять. Да и я эту странную магию понял только совсем недавно в моем общении с портретами. Но древняя магия эту тайну давно знала, всегда верила, что во всяком отображении человека: в портрете ли, в сновидении ли, в зеркальности вод таится и он сам. Это правда, Марина. Если бы эта вера не была правдой, я не мог бы пережить моего романа.

– Решив утопить свою любовь, я стал раздумывать, как это правильнее осуществить. Проще всего было бы разбить стекло, вынуть портрет и бросить его куда-нибудь – хоть в лужу. Но это показалось как-то вульгарно. И потому я решил купить алмаз для разрезания стекол: купив, попробовал – режет. Потом встал второй вопрос – не положить ли портрет в большой конверт – как покойника в гроб. Сначала подумалось: правильно, но потом опять перерешил. Нет, пускай захлебывается. Решив так, взял с собой веревку, перевязал фотографию крест-накрест, подвесил к ней камень, прошел на реку и бросил с моста мою недовоплощенную тень в реку.

– Исполнял я все это, – признавался Исцеленов Марине, – с несвойственной мне медлительностью и точностью и в странном чувстве, будто бы совершаю некое тройственное священнодействие: покаяние – вина перед тобой, жертвоприношение – ведь она умерла, искупая вину всех возмечтавших о воплощении теней, и воскресение – возвращение в нашу прежнюю жизнь.

Сидя с опущенными глазами за письменным столом, Марина слушала рассказ-исповедь Сергея без малейшего движения в лице. В комнате стояла о чем-то бесконечно глубоком задумавшаяся тишина.

Подойдя после долгого молчания к Сергею, Марина взяла его под руку и подвела к окну, в котором уже брезжило: в розовеющем тумане начали проступать церковные башни.

– Я очень счастлива, родной, что ты начинаешь духовно выздоравливать. Я уверена, что ты скоро совсем выздоровеешь. Когда ты блуждал среди твоих мистических теней, я очень боялась за нас, за конец нашей жизни, о котором я в последнее время много думаю. Ведь если в час последнего расставания людям может быть дарован свет, то он только и может быть светом за всю жизнь ничем незатемненной любви...

На следующий день в столовой казалось светлее, чем за окном. Марина вышла к чаю в стареньком, еще в Москве сшитом платье, которое она надела в знак благодарности прошлому, вернувшему ей Сергея. Чай пили молча, лишь изредка многозначительно перекидывались малозначительными словами. Устали разговаривать о несказуемом и мучительно молчать об очевидном.

В недалекой католической церкви зазвонили к заутрене.

– Как хорошо звонят, – сказала Марина. – Знаешь что, – радостно прибавила она, – мы уже давно не гуляли вместе. Хочешь – день сегодня такой светлый – пройдемся по нашему чудесному парку, а на обратном пути зайдем в церковь. Мы давно уже в ней не были.

О будущем возрождении России

В книгах «первопризывной» эмиграции часто встречаются выражения, в которых Советский Союз понимается как не Россия, как нечто чужеродное ей, можно сказать, как некое идеологическое татарское (т.е. марксистское) нашествие, от которого надо освобождаться. Такое понимание большевизма в корне ложно. Если бы оно было верно, то самые страшные стороны большевистской революции не могли бы быть не только предсказаны, но и описаны русскими писателями. «Бесы» Достоевского представляют собой наиболее глубокий и притом профетический анализ большевистской революции; кроме того, они рисуют ряд сцен, которые пережить пришлось нам. А было ли большевиками совершено в религиозной сфере нечто по существу более страшное, чем описанное Достоевским издевательство над Богом и религией: вспомним Федьку Каторжного – христианина, постоянно читающего Апокалипсис, зажигающего Кириллову лампады, но за несколько рублей, брошенных ему Ставрогиным, перерезающего горло Лебядкиной; или еще страшнее тех парней, что выносят из церкви вынутое изо рта причастие, кладут его на забор в огороде и стреляют в него. Все эти ужасы, имеющие символическое значение, конечно, не составляют сердцевины России – кто это посмеет утверждать, – но это ее очень показательное национальное грехопадение. Глубокое покаяние в этом грехопадении, а отнюдь не ненависть к Марксу должно создавать новый подлинный образ нашей Родины.

Карл Маркс в большевистской революции, в сущности, никакой мало-мальски существенной роли не играл. Все наиболее значительные марксисты, начиная с Плеханова, остались в стороне: часть была арестована, часть эмигрировала, а часть изменила сама себе. Да и как могла вспыхнуть марксизмом взвихрившаяся Россия, когда в России не было пролетариата? Об этом опять-таки впервые заявил революционный вождь в стане бесов: «Жалко, у нас нет пролетариата, но мы его изобретем». В своем известном труде, в «Истории капитализма в России»[1*], Ленин подтвердил мнение Верховенского, написав, что в России до сих пор от 80 до 90 процентов крестьян, но он же и воспользовался мнением Верховенского и изобрел этот пролетариат. Большее число крестьян, бедных, безлошадных, он

окрестил пролетариями, а меньшую часть, состоятельных, многолошадных, назвал капиталистами. Но Ленину, самовольно обрусившему немецкий марксизм, до этого дела не было. Считая Советский Союз марксистской организацией, он насаждал его в самых глухих крестьянских местах не без помощи народного мнения, что у большевиков есть свой святой Карла, по прозвищу Макса.

Тратить свои силы на борьбу с советским марксизмом все равно, что бороться с ветряными мельницами: марксизм, теряющий свое влияние даже и в Европе, сам сведет себя в небытие.

Самое важное, что нам, желающим возрождения России, нужно сейчас делать, чтобы не выпасть из активной работы советских людей и прежде всего молодежи над возвращением Советского Союза в лоно отнюдь не прошлой, но по-новому обновленной России, – это внимательно следить за советской литературой, в которой ощутимее всего бьется пульс возрождения. Спору нет, – в этой литературе, особенно в сталинском периоде, всегда плавала, как застывшее сало на холодном бульоне, тяжелая идеологическая пелена, но ее почти всегда можно было сбросить черпаком и удостовериться в питательности бульона.

За последнее время положение весьма улучшилось. Из произведений многих молодых авторов можно было бы без труда составить несколько явно обличительных страниц. Достаточно назвать: Василия Аксенова, Владимира Тендрякова, Виктора Розова, Александра Яшина и др. Но, быть может, еще важнее та внутренняя свобода, которая не обличает власть, но творит подлинное искусство. К таким произведениям надо причислить: А. Солженицына «Матренин двор», Л. Леонова «Евгения Ивановна» (в оригинале это имя написано латинскими буквами), Е. Евтушенко «Четвертая Мещанская», некоторые произведения В. Пановой, О. Берггольц и др.

Чего еще пока не видно в России, это политического оформления духовного протеста: представления о том строе, который должен создаться, Бог даст, эволюционным и, не дай Бог, революционным путем. В этом отношении нужна помощь эмиграции, может быть, даже в сотрудничестве с крупными европейскими учеными и политическими деятелями.

Не дай Бог, если бы коммунистическая диктатура сменилась диктатурой иного содержания. К счастью, такого содержания не видно. Федеративное начало все же настолько развилось и осозналось в советской России, что односторонне великорусская диктатура невозможна, но не менее невозможна и диктатура совета национальностей: коллективное начало не вяжется с принципами единовластия.

С трудом представляется превращение России, жившей пятьдесят лет под большевистским гнетом, в западноевропейскую парламентарную демократию. Некое начало твердовластия должно быть внесено в будущий коллектив. Такому же твердовластию пора, впрочем, войти в духовно пустогрудую и экономически жадную демократию Запада. Все последние диктатуры были попытками управлять массами путем насильнической лжи. Из отрицания этой лжи отнюдь не следует отрицания творческого значения истины в общественной жизни народа.

Будем надеяться, что прав А. Солженицын, верующий в то, что Россия не может жить без праведников[2*].

Нация и национализм

С 1902 по 1910 год я учился в Гейдельбергском университете. Русских студентов или, точнее, студентов из России было человек сто. Почти все они принадлежали к социалистическим партиям. Беспартийных нас было не более десяти человек. Находясь в постоянной и активной оппозиции к товарищам-революционерам, я все же не переставал удивляться той жертвенной энергии, с которой они боролись за будущую Россию, в которую они как бы эмигрировали еще до революции. Революционные газеты всех партий вызывали такой интерес, что правление знаменитой Гейдельбергской «читалки» было принуждено держать их на цепях, чтобы не уносили домой. Политические дискуссии происходили чуть ли не на каждой неделе. Иногда не без риска, с большими затратами выписывались в Гейдельберг очень левые русские ораторы, которым был запрещен въезд в Германию.

Каждый семестр в лучшем городском зале устраивали благотворительные литературно-художественные вечера с танцами. Студенты и студентки, имевшие в своем распоряжении более или менее изящное одеяние, ходили по фешенебельным гостиницам не только Гейдельберга, но Маннгейма и Баден-Бадена и продавали «благотворительные» билеты в пользу бедных студентов, на самом же деле в пользу революции. Само собой разумеется, что каждый партийный студент вносил в пользу своей партии небольшой месячный взнос. Так жила и работала эмигрировавшая в будущее революционная эмиграция.

До чего же эта картина не похожа на жизнь современной эмиграции, призванной творческим преображением прошлого спасать вечный образ России, преемственно связанной с ней и поруганной большевиками. Духовная жизнь, по-разному кипевшая прежде в центрах старой эмиграции в Париже, Праге, Белграде и других центрах, все быстрее замирает. Материально вполне обеспеченных людей становится все труднее собрать на оплаченную культурно-политическую лекцию, концерт или театральное представление. Подобно примитивным организмам эмиграция все больше и больше размножается делением. Великороссы, украинцы, белорусы не чувствуют себя объединенными общим знаменателем русскости,

своеобразными числителями всероссийского государства. Но хуже всего то, что во втором поколении вырастающей в разных странах молодежи начинает слабеть, часто даже и совсем исчезать, ощущение своей русскости, принадлежности к своей нации. В некоторых кругах Германии и Франции подымаются совсем уже обывательские соображения: ощущение себя русским затрудняет устройство практической жизни и лишает – слышал я и такие размышления – возможности вхождения в иностранную семью, лучше всего потому окончательно офранцузиться или онемечиться.

Эта денационализация имеет, конечно, свои социологические причины. Национализм сейчас повсюду не в моде. Широкая общественность считает национальные чувства главной причиной как первой, так и второй мировых войн и того трагического положения, в которое они повергли весь мир. С этим озлобленным отрицанием национального начала связано широкое распространение надежд, что будущее свяжет свои судьбы с интернационализмом. В это верят не только социалисты, но и все главари строящих Новую Европу объединенных наций.

Оспаривать лживость и грешность национализма и его ответственность за тяжелое и одновременно преступное положение мира явно невозможно, но это никому не дает права отрицать положительного значения нации как некоего своеобразно-соборного облика многоликой человеческой культуры. Ошибка недостаточно строгого разделения понятий: нация – национализм, а также и: личность и индивидуальность постоянно встречается в острой, резвой часто, но и весьма поверхностной европейской публицистике. Как-то никому не приходит в голову самоочевидная мысль Соловьёва, что нация относится к национализму, как личность к эгоизму. Замкнутая в себе индивидуальность может быть иной раз и весьма эгоистичной, но личность этим недостатком страдать не может, так как она рождается в любви к некоему Ты (Вячеслав Иванов любил писать: ты – еси[1*]) и крепнет в служении ему.

Также и национально настроенный человек не может быть «соборным эгоистом», он внутренне знает, что быть собой нельзя, не любя другого и не служа ему. Быть русским значит быть всечеловеком. Эти известные всем нам слова Достоевского призывают каждого русского эмигранта осуществлять свою русскость признанием той страны, в которой он живет, и помощью ей. Европа находится в очень трудном положении и, безусловно, нуждается в русской помощи, в углублении себя русским национальным духом.

Трудность европейского культурного и политического положения заключается во все обостряющемся угасании духа, в утрате

непосредственной связи с трансцендентным миром, в омелении религиозной жизни, несмотря на углубление абстрактно-богословской проблематики и искренних усилий к объединению вероисповеданий. Во всех европейских странах и во всех сферах культуры этих стран диктаторствует порожденный просвещенством дух отвлеченной рационалистической науки, которая, в отличие от духа искусства и религии, неизбежно живет последним ею сказанным словом. Данте не поколебал положение Гомера, как и Гёте не поколебал положение Данте: все они одновременно живут в вечности как некое хоровое начало. А вот Коперник, опровергнув представление Птоломея об отношении Земли к Солнцу, изъял Птоломея из храма науки и переселил его в старческий дом бывших гигантов научной мысли.

К сожалению, деспотия последних слов все решительнее начинает переселять в старческие дома великих творцов и те области культуры, в которых должны царствовать не последние слова, а то слово, о котором было сказано: «В начале бе Слово,.. и Слово бе Бог»[2*]. Всего яснее это сказывается на современном искусстве, как европейском, так и советском, которое все быстрее превращается в иногда очень талантливое описание психологического и социологического состояния мира. В особенности отчетливо это ниспадение вечного Слова в суету перегоняющих друг друга последних слов наблюдается в театре.

К сожалению, все та же деспотия последнего слова оказывает большое влияние не только на характер современного творчества, но и на стиль и дух всей современной жизни: из нее все заметнее и быстрее исчезают личности и в ней все быстрее и быстрее нарождаются специалисты. Этим ученым специалистам мы обязаны всеми внешними усовершенствованиями нашей жизни, но и исчезновением из нее личности и всеобещающих целостных постижений, без которых мы и в научном свете двигаемся, как впотьмах. Живых глаз, которыми личность смотрит на мир, ни научными, ни даже религиозными точками зрения заменить нельзя.

Политический строй современной Европы – строй парламентарной демократии – не только не в силах бороться с этим процессом, но он всем своим существом ускоряет его.

Не надо быть верующим христианином, чтобы видеть, что корни европейской культуры таятся в христианстве с его двумя Ветхими Заветами: еврейским и античным. Нынешняя Европа своих корней не помнит и все более и более пытается цвести срезанными с этих корней цветами: свободой без связи с истиной («познайте истину, и истина сделает вас свободными»), личностью, отрицающей свое

богоподобие (Бог создал человека по образу и подобию Своему), и правом, давно забывшим как правду-истину, так и правду-справедливость, и потому с чистой совестью защищающим коллективные интересы конкурирующих друг с другом хозяйственных и политических коллективов, результатом чего является все шире разливающаяся по всему миру революционная волна.

Набросанная мною картина все более стареющей Европы не представляет собой ничего нового, в чем я вижу не ее недостаток, а скорее, ее достоинство. Уже славянофилы убежденно нападали на утрату западноевропейской культурой начала духовной целостности. Будучи воспитанниками немецкой философии, они тем не менее убежденно отрицали ее отвлеченно-рационалистический характер. Памятуя, что «в начале бе Слово», они требовали, чтобы и философия жила живым многосмысленным словом, а не закостенелыми понятиями (Киреевский), бессильными, «как труп, отразить жизнь».

С утратой духовной целостности в многогранном слове связан, по мнению славянофилов, и атомизм западной культуры и жизни. И действительно, спрашивают славянофилы, по какой дороге идти Западу, когда дорог у него много и каждая ведет в другую сторону: богословие – в Царство небесное, философия – к чистому разуму (Гегель), искусство – к бесцельной целесообразности (Кант), государствоведение – к представлению, что государство – это Бог на земле.

Эта славянофильская критика Запада была во второй половине XIX века углублена и развита Владимиром Соловьёвым, как в критике отвлеченных начал, так и в критике западной философии. От Соловьёва она в сильно измененной форме перешла к Бердяеву и ряду других мыслителей. Но при всей своей теоретической резкости она у названных философов и политиков никогда не превращалась в заносчивое отрицание Запада. Уже в своих «Русских ночах» – классической книге русского романтизма, кн. Одоевский сознательно провозглашает молодую Россию не противницей, а преемницей Европы. «Углубитесь, – пишет он, – в православный Восток, и вы поймете, отчего лучшие ваши умы выносят из последних глубин своей души совершенно те же верования, которые издавна сияют на славянских скрижалях». И даже у славянофильствующего Погодина повторяется мнение, что «В высшей мировой экономии Запад так же незаменим, как и Восток». Из всего этого вырастает уже цитированное мною убеждение Достоевского, что быть русским значит быть всечеловеком.

Большевистская революция на первый взгляд до неузнаваемости исказила это гармоническое взаимоотношение между целост-

ным русским сознанием и культурно-политическим атомизмом западноевропейской цивилизации. На самом же деле она только обострила его. Обострила тем, что, не отрицая русский принцип целостности, она превратила его из боготворческого в богоненавистнический, во-вторых, и тем, что вскрыла бессилие европейского идеала демократического плюрализма, – который защищало Временное правительство, – справиться с проблемой восставшей против самой себя России.

Задача исследования причин этой не только нашей, но и мировой трагедии, связанной с большевизмом, выпала прежде всего на русскую эмиграцию. В нашу задачу вошли: защита России от большевизма, но и признание большевизма как русского начала и русской вины; раскрытие Европе глаз на то, что своим стремлением политически нажиться на русской трагедии она ввергла и себя в таковую же, но только более бессмысленную, имя которой гитлеризм; показать религиозно пустеющему Западу, что история все еще движется верой, которой в Европе не осталось, но которая в большевизме все же была; показать, что как природа не терпит пустоты, так и история не терпит безбожия, хотя бы и богоненавистнического.

Заменить эмиграцию в осуществлении этих, лишь бегло намеченных, задач европейцы, конечно, не могли, так как всякое миросозерцание неизбежно связано с местом пребывания созерцающего, – оно же уготовляется каждому судьбой.

Нельзя сказать, чтобы русская, особенно первопризывная, эмиграция мало потрудилась над разрешением намеченных мною задач. Без эмигрантских богословских, философских и исторических работ над вскрытием сущности большевизма и осмысливанием русской трагедии, без описания мученичества Православной Церкви и русской интеллигенции Европа, безусловно, не дошла бы хотя бы до того понимания нашей катастрофы, до которого она все же дошла. Многое раскрыли Западу и расцветшие в эмиграции русские писатели. Большую роль также сыграло и общение эмигрантов с руководящими людьми Запада, с представителями Церкви и науки. Немалое значение имело и назначение русских эмигрантов на американские и европейские кафедры. Новая эмиграция внесла в стареющую первопризывную новые начала: она раскрыла и старым эмигрантам, и европейцам уже исчезавшую из наших глаз духовную жизнь страдающей России и избавила тех эмигрантов, в которых остались еще живые души, от эмигрантской надменности и реакционности, от того, что я привык называть «эмигрантщиной» в смысле отрицательного начала.

Работа эта не кончена: все меняющееся положение советской России и отношение к ней Запада ставят перед эмигрантами новые задачи. Отрекаться от них и по второстепенным бытовым соображениям переходить из стана эмигрантов в ряды обывателей-беженцев является сейчас весьма тяжелым преступлением перед судьбами России.

4. ИЗБРАННЫЕ РЕЦЕНЗИИ Ф.А. Степуна

Hugo Münsterberg. Philosophie der Werte. Leipzig, 1908. 480 S.

В своей последней книге (Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts) Виндельбанд отмечает, что «из возврата к Канту выросло постепенно возвращение к Фихте, Шеллингу и Гегелю». Книга Мюнстерберга безусловно оправдывает это утверждение. Нет никакого сомнения, что она вдохновлена системою Фихте. Автор сам благоговейно поминает это имя. Фихте оказал в свое время решающее влияние на Риккерта. Но система великого идеалиста вошла в концепцию фрейбургского мыслителя лишь в гносеологическом аспекте. Для книги Мюнстерберга прежде всего характерно, что она уходит к метафизическим истокам фихтеанства. Отклоняя понятие *должного,* которое играет в построении Риккерта центральную роль, Мюнстерберг стремится обосновать ценность на поняли *чистой,* т.е. гедонически не затемненной *воли*. Эта *чистая воля* направлена прежде всего на утверждение независимости и объективности данного лишь в переживании мира. «Чистая воля требует, чтобы опыт был не личным переживанием, а сверхличным миром». Но переживание, которое хочет дорасти до сверхличного значения, должно прежде всего не исчезать в потоке иных переживаний, а сохраняться в нем, оставаясь тождественным самому себе. Удовлетворение, которое воля моя получает от этого самосохранения переживания, Мюнстерберг определяет как *чистую ценность*. «Абсолютно ценно отношение тождества между изменяющимися переживаниями». Но каждое переживание должно не только *сохранить* себя, оно должно *согласовать* себя с другими и быть *деятельным* для них.

Так вырастают три основные группы ценностей: ценности *самосохранности, самосогласованности* и *самодеятельности* мира. Эти три группы объединяются в четвертой группе – ценностей мирового *самозавершения*. Принося к этому делению еще различие жизненных и культурных ценностей, т.е. различие ценностей, получаемых бессознательным и сознательным утверждением объективного значения переживаний, Мюнстерберг получает 8 групп абсолютных ценностей. Отыскивая далее в каждой группе отношение каждой ценности к миру внешнему, смежному и внутреннему, он конструирует горный кряж мира ценностей, поднимающийся ввысь 24-мя вершинами. Все это построение представляется нам симптоматически крайне важным, как талантливая и оригинальная попытка дать стройную *систему* ценностей. Больше ли книга Мюнстерберга, чем только оригинальная попытка решить назревшую проблему системы ценностей, решить трудно. Нам кажется, что нет.

Неприятная сторона книги – налет какого-то рационалистического благополучия и румяного оптимизма. Оба свойства особенно ярко выступают к концу книги, где Мюнстерберг касается вопросов метафизических и религиозных.

С.Л. Франк.
Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. 389 с.

Это сборник статей, в разное время помещенных г. Франком в «Вопросах жизни», «Русской мысли», «Слове», «Критическом обозрении», «Проблемах идеализма» и «Вехах». С философской точки зрения особенно интересны статьи «Фр. Ницше и этика любви к дальнему», «Проблема власти», «Сущность социологии». В первой из этих статей учение Ницше характеризуется как этический идеализм, как последовательная система «этики любви к дальнему», противополагаемая автором этике «любви к ближнему». В разных ее видах (альтруизм, утилитаризм и т.д.) автор обнаруживает пошлость чуждого Ницше «ницшеанства», а также всю вздорность обвинений Ницше в нигилизме, крайнем эгоизме и т.д. Во второй статье автор на основании предварительного методологического исследования дает крайне ценную постановку проблемы власти с точки зрения социальной психологии, намечая также научное решение этой основной социологической проблемы. В статье «Сущность социоло-

гии», написанной по поводу зиммелевской «Социологии», автор противопоставляет бесплодному, по его мнению, методологическому формализму реалистический объективизм. Роль методологического формализма заключалась во вскрытии несостоятельности «наивного реализма». Она теперь сыграна. Мы должны вернуться обратно к реализму, но лишь в более отчетливой и критической форме. Эти же мотивы, соединенные с неовиталистическими тенденциями, встречаются в статье «Личность и вещь», в которой автор излагает вышедшую в 1906 г. под тем же названием книгу немецкого философа В. Штерна.

Broder Christiansen. Philosophie der Kunst. Hanou: Glauss und Feddersel, 1909. 348 S.

«Философия искусства» Христиансена не может быть сейчас окончательно оценена. Она представляет лишь первый том целой системы, в которую и уходят все ее корни. Достоинствами этой системы эстетика Христиансена может быть бесконечно упрочена, недостатками – сильно расшатана. По своим общефилософским взглядам и тенденциям Христиансен является одним из выдающихся представителей «философии ценностей». В начале («Erkenntnisstheorie und Psychologie der Erkenntniss»[1*]) определенно выраженный риккертианец – Христиансен является в своей философии искусства безусловным приверженцем Münsterberg'а, стремящегося под очевидным влиянием фихтевской метафизики обосновать философию ценностей на понятии «чистой воли». Три начальные главы книги представляют особый интерес. Первая останавливает наше внимание парадоксальным для кантианца утверждением, что эстетическая ценность *в силу своей автономности* не должна и не может быть общеобязательной. Вторая конструирует *эстетический объект*. По мнению Христиансена, данное, временно-пространственное художественное произведение (скульптура) отнюдь не есть эстетический объект, а лишь предлог к его созданию в нашем сознании. «Эстетический объект есть образование в субъекте» – вот основное положение. Всякий реальный объект конституируется тремя моментами: 1) чувственными данными, 2) координационными формами времени и пространства, 3) категориями: вещность и причинность. Аналогично

вырастает и эстетический объект, определяясь как свершаемое в переживании художественного произведения телеологическое (категория) сращение (форма координаций) чувственных элементов: материала содержания и формы. Основною мыслью книги является утверждение, что это сращение является возможным лишь по приведении чувственных элементов к одному знаменателю – «дифференциалов настроения». Настроение, как таковое, внечувственно и безо́бразно. Отсюда утверждение, что все чувственное и все образное не входит в состав эстетического объекта. Определив эстетический объект, Христиансен ставит вопрос о сущности искусства. Всякая действительность существует для меня только как ответ на мою волю. Поскольку *я* могу удовлетворить свою *волю к жизни,* я утверждаю «*эмпирическую действительность*». Поскольку я удовлетворяю свою «нравственно-героическую волю», я утверждаю наличность действительности метафизической. Художник есть прежде всего человек, обретший героическим устремлением своей воли метафизическую действительность. Художественное произведение есть для художника акт сообщения о своем обретении, для нас – путь к нему. – Остальная часть книги развертывает проблему стиля, проблему художественного восприятия и художественной критики и преломляет в двух заключительных главах основные теории мыслителя в специальных вопросах импрессионизма и портрета. В общем, вся книга, – написанная серьезным, дисциплинированным мыслителем, большим знатоком истории искусства, художественно одаренным человеком, скромным, но изящным стилистом, – представляет выдающийся интерес.

Андрей Белый. Символизм. Москва: Книгоиздательство «Мусагет», 1910. 650 с.

Большая книга. Безусловно итог и отчет; быть может, обещание и обязательство. Общее впечатление, с одной стороны, чего-то чудовищного, громоздкого; с другой – чего-то чудесного, почти магического. Книга распадается на две части. Первая устремлена навстречу последним вопросам. Она устанавливает формы искусства, анализирует его смысл и с громадною, отчасти насилующею властью конструктивной фантазии вскрывает все богатство культурных достижений как эмблематику сокровенного смысла-символа.

Вторая, напротив, как-то целомудренно уходит от последних вопросов. В ней автор стыдливо запирается в лабораторию. Становится кропотливым, бесконечно трудоспособным экспериментатором, устанавливает новые приемы стихотворного анализа и создает таким образом свои поразительные статьи: «Лирика и эксперимент», «Сравнительная морфология ритма» и т.д.

По прочтении обеих частей книги образ поэта-мыслителя странно двоится. Некий пророк, сбрасывающий свою иератическую мантию и облекающий себя в рабочий лабораторный халат. Не алхимик ли? И действительно, все здание разбираемой книги как бы овеяно духом Средневековья. Овеяно духом Средневековья, но возведено на совершенно ином основании. Основание это погружено глубоко в землю. И жаль взрывать ее. Как цветами, увивающими все, поросла она и украсилась удивительными образами и сравнениями поэта; как утреннею росою, грустно туманною, увлажнилась несравненным лиризмом. Но сделаем то, что делать грешно: взроем цветущую землю; и мы увидим, что все философское «возведение» Белого покоится на прочном основании кантианства, истолкованного в духе телеологического нормативизма Виндельбанда и особенно Риккерта. Отклонение от Риккерта заключается лишь в том, что этический волюнтаризм этого мыслителя, который в «предмете познания» только шумит, как ветер в макушках леса, мешая всей системе окрепнуть в ее сокровенных корнях, осмысливается Белым как всепорождающий корень всего риккертианства. Конечно, это крупная ошибка. Но кто запретит поэту-мыслителю смотреть на колеблемые ветром вершины дерев, когда шумом своим они приветствуют раннее утро, вместо того чтобы опускать взоры свои к темным корням. Ясно, что если выбрать детерминантою своего отношения к книге Белого строго научную, и прежде всего гносеологическую точку зрения, то книгу придется признать ненаучной и с гносеологической точки зрения несколько хаотичной. Но если перенести, как оно и должно, центр кристаллизации всех ее идей за пределы строгой научности, то ее случайный хаос определится как органический синтез. Безусловно, «Символизм» – книга, написанная не философом (в современном смысле этого слова), но во всяком случае эта книга написана для всех современных философов. Безусловно, «Символизм» – книга, написанная дилетантом в философии. Но, читая ее, начинаешь минутами соглашаться с известным утверждением, что всякое творчество сопряжено с дилетантизмом. Раскрывая скобки профессионализма, мы невольно меняем все минусы труда Белого на плюсы его как творца.

Вячеслав Иванов.
По звездам. Статьи и афоризмы. М.: Оры, 1909. 440 с.

В ряде философских, эстетических и критических опытов развертывает перед нами Вячеслав Иванов свое миросозерцание поэта-мыслителя. Всякое миросозерцание есть в конце концов установление определенного отношения между мною и миром и держится таким образом известною полярностью «Я» и «не-Я». Отсюда понятно, что в последнем счете возможны только два миросозерцания. Определяя сознание моего Я трансцендентною реальностью мирового «не-Я», мы приходим к *реалистическому мировоззрению Греции* (Фалес–Аристотель). Вызывая обратно всякую реальность из глубины мирополагающего «Я», – мы приходим к *идеалистическому мировоззрению немецкой философии* (Кант–Гегель). Преломляя эту общефилософскую схему в призме эстетических положений, мы получаем в материалистическом ряду определение искусства как *отображения подлинно сущего* и художника как *глашатая* истины данной, а в идеалистическом ряду – как *творчества* подлинно *должного* и художника как *законодателя* истины *заданной*. Ясно, что вся эта антитеза должна была зародиться в культурном сознании человечества в минуту самоопределения идеализма – в философии Канта. Ясно также, что она должна была прежде всего высветиться в сфере теорий эстетических. Ибо теоретически бессильный реализм Греции властно возрождался в зреющем творчестве Гёте. Ставя биографически крайне важный для себя вопрос, какое значение может иметь его творчество наряду с творчеством Гёте, Шиллер выдвигал, как основную проблему эстетики, отношение идеалистического искусства к реалистическому. Ответил он своей теорией «наивного» и «сентиментального». Преломленная в мироощущении реализма, эта антитеза Шиллера превратилась в антитезу романтического и античного искусства и являла в мышлении Шлегеля и Шеллинга раз навсегда свою органическую связь с вопросами мифа в религиозном творчестве. Вот где лежат корни основных эстетических принципов Вяч. Иванова. Указание этой связи отнюдь не упрек в отсутствии оригинальности. Если бы Вяч. Иванов не высказал даже ни одной новой мысли, то он все же создал бы книгу великого пафоса, заставляющую совершенно по-новому ощутить мир. Его «По звездам» не формально-эстетическая эстетика. Его понятия и термины прежде всего символы и магические жесты, по-неведомому воскрешающие все эпохи истории и душевные глубины творцов ее. Как просеки темного леса на утренней заре становятся как бы золотыми лучами восходящего солнца, так все

верховные достижения европейской культуры, которыми светятся темные дали истории, собираются у В. Иванова золотым венцом вокруг не взошедшего еще солнца новой жизни, лишь завуалированного эстетической теорией реалистического символизма.

И.В. Киреевский. Полное собрание сочинений в двух томах / Под ред. М. Гершензона. М.: Путь, 1911.

Нет сомнения, что И.В. Киреевский является одним из самых крупных русских мыслителей. В беглых контурах, которыми он только наметил свое философское миросозерцание, уже одинаково четко видны и наиболее глубокие прозрения русской мысли, и ее наиболее роковые заблуждения, и, что важнее всего, глубинная и неизбежная, а отнюдь не произвольная, как это утверждается М.О. Гершензоном, связь тех и других.

В виду всего сказанного ясно, что переиздание его сочинений являлось крайнею необходимостью и ближайшим долгом ревнителей русской мысли. Как уже было показано, редакторская работа не вполне удовлетворяет требованиям полноты и научной объективности. Но эти недостатки слишком незначительны, чтобы серьезно умалить значение появившихся трудов И.В. Киреевского.

Эллис. Русские символисты. М.: Мусагет, 1910.

В трех очерках, посвященных Бальмонту, Брюсову и Белому, и написанных, к сожалению, далеко не с одинаковой силой характеристики (Бальмонт нас мало удовлетворяет, Брюсов много лучше; Белый почти совсем хорош, местами блестящ); автор отнюдь не ограничивается разбором лишь переименованных поэтов. Попутно он, правда, бегло, но иногда очень метко очерчивает не только художественные облики и других русских символистов (Мережковский, Гиппиус, Сологуб, Вяч. Иванов, Ал. Блок, Кузмин, Серг. Соловьёв, Волошин и т.д.), но отмечает также и все главные этапы в отношении русской критики к новому искусству (Соловьёв, Михайловский, Буренин, Волынский), рисует бы-

стрыми, но резкими штрихами смену общественных настроений и вкусов и регистрирует заслуги некоторых журналов и издательств в деле развития молодой символической школы. Все это, в связи с тем, что автор предпосылает своему анализу русского символизма довольно обширный очерк символизма западного, делает из его 3-х статей в некотором роде почти что историю русского символического движения. Историей книга Эллиса может быть названа также и потому, что она написана с определенной точки зрения, являющейся одновременно и эстетическим убеждением автора, и τέλος'ом[1*] рисуемого им литературного движения. Основателем символизма автор считает Платона. Его величайшими пророками в современности – Гёте и Шопенгауэра, Ницше и Вагнера.

Теоретической предпосылкой символизма является учение о двух мирах: мире сущностей и мире явлений. Его величайшею задачею – пророческое прозрение и художественное закрепление «ноумена» в «феномене»[2*].

К этой цели и движется русский символизм. Самочинный эстетизм уступает место самодовлеющему искусству, которое в конце своего развития неминуемо приводит к творчеству жизни и религии. «Отрешенное грезение» Бальмонта о мире идей превращается у Брюсова в их «сосредоточенно созерцательное постижение». В «экстатическом слиянии» с Абсолютом приближается Белый к исполнению величайших заветов символизма.

Отметим, наконец, еще две характерные черты книги: 1) ее философская сторона крайне слаба: автор, например, совершенно произвольно выдвигает, как одного из величайших основателей символизма, Шопенгауэра, не говоря ни одного слова о гораздо более значительных в этом отношении эстетических учениях Шиллера, Шеллинга и братьев Шлегель; также неосновательно и некритично стирает он зачастую всякую грань между философской эстетикой и некоторыми доктринами оккультизма; 2) анализ символических произведений дан автором в формах символического же метода, а потому вот что будет недоумением для многих: анализируя символические произведения, автор набрасывает на них свой анализ, как новые символические покровы; отсюда тот странный результат, что разбор и характеристика автора, уясняя первоначально подлежащий исследованию предмет, попутно творят новый объект анализа. Этот «второй» анализ автором не производится, в чем и заключается некоторая непонятность и неудовлетворительность его книги.

Впрочем, оба недостатка книги настолько откровенны, что, быть может, они не недостатки – а лишь характерная особенность.

Николай Бердяев. **Философия свободы. М.: Путь, 1911. 280 с.**

Книга Н.А. Бердяева, которая не есть, как о том заявляет предисловие, анализ проблемы свободы воли, а представляет рассуждения освобожденного в мистике человека, распадается на 2 части: на более философскую и более богословскую. Последующие замечания относятся прежде всего к первой части.

Ценность всякой книги измеряется двумя моментами: 1) тем, что она утверждает как свою высшую правду; 2) тем, как она эту правду оправдывает: положительно, в применении к целому ряду вопросов, отрицательно – в борьбе с чужими мнениями. Правду Н.А. Бердяева анализировать и критиковать нельзя. В силу своей религиозной природы она такова, что человек в ней или пребывает: тогда надо говорить не о ней, как о пути и методе, а уже прямо о том, что она вскрывает; или же не пребывает, тогда опять-таки о ней говорить нельзя, ибо человеку не должно говорить о том, что ему непонятно и недоступно. Эта правда Н.А. Бердяева сводится к учениям о целостном духе и религиозно-церковном сознании как источниках подлинного знания, о воле к истине, о первенстве безумной и свободной веры над разумным и ограниченным знанием, о примате бытия над сознанием, о тожестве субъекта и объекта. Все эти мысли, известные и на Западе, не раз развивались русскою философией. Мы их встречаем как у Киреевского и Самарина, так и у Хомякова и Соловьёва. Ничего *существенно* нового Н.А. Бердяев к ним не прибавил. Наиболее ценная часть его книги является наименее самостоятельной.

Иное дело то, как Н.А. Бердяев оправдывает воспринятую им правду русской философии. Вынужденный громадным развитием современной философской мысли к самостоятельной защите славянофильских идей, он посвящает страницы своей книги вопросам о природе знания, об отношении чуда к естественно-научному закону, о психологизме и т.д. и испещряет их именами Когена, Наторпа, Виндельбанда, Риккерта, Ласка, Липпса, Шуппе, Авенариуса, Маха и др. Эта сторона книги нас мало удовлетворяет. В ней местами слишком уж чувствуется некоторое отсутствие действительно серьезного знания современной гносеологии и необходимой для этих вопросов остроты логической совести. Вместо доказательств, на которые у меня здесь нет места, укажу лишь на то, что во всей книге Н.А. Бердяева нет ни одного серьезного анализа какого-либо из положений вышеназванных философов. Там же, где в основной ста-

тье первой части, в статье «Вера и знание», Н.А. Бердяеву является необходимость стать лицом к лицу с гносеологическими учениями, он не берет наиболее интересных современных их представителей, а сражается с тремя самосозданными инвалидами: эмпиризмом, рационализмом и критицизмом. Так наиболее самостоятельная часть книги Н.А. Бердяева является наименее интересной.

Но гораздо важнее этого отношения самостоятельности к интересности является иное. Думается, что наиболее характерным для того типа свободного человека, который защищается в книге Н.А. Бердяева, является его насилующее и искажающее отношение к противостоящим явлениям жизни и мысли. Невольно вырастает вопрос: свободен ли Н.А. Бердяев, раз его свобода обертывается насилием над Когеном и Наторпом, Виндельбандом, Риккертом и др. Думаю, что нет. Думаю, что подлинно свободны лишь те, что даруют свободу другим.

Кн. В.Ф. Одоевский.
Русские ночи. М.: Путь, 1913. 429 с.

Быть может, «Русские ночи» самая яркая книга русского романтизма. С громадною силою личного обаяния отразил в ней Одоевский «в струе русского духа» «величие» и «вину» своего века. Типично романтична уже сама форма книги: диалог 3-х друзей (Кондиллькист[1*], Шеллингианец и, наконец, Фауст, мистик и символист), прерываемый чтением истертой и неразборчивой рукописи. В этой форме отразилась излюбленная идея романтизма, та идея совместного философствования (симфилософия), которая творила романтическую дружбу и привела некоторых романтиков к церкви.

Романтична и основная идея книги – идея «воссоединения всех раздробленных частей знания» в одном, жизненно целостном постижении. Исходя из этой центральной мысли, Одоевский приходил к двум весьма важным положениям.

Во-первых, к сознанию того, «до чего ложно, искусственно и произвольно деление человеческих знаний на так называемые науки». К требованию, чтобы «каждый человек образовал для себя, соразмерно пространству своего разумения, свою особую науку, науку безымянную, которую нельзя подвести ни под какую цельную рубрику». В требовании этом сказывается глубокий *персонализм* романтического понятия образованности и романтического идеала культуры.

Во-вторых, выясняет себе символическое значение не только всякого знания и всякого творчества, но даже и всего эмпирического бытия. Наряду с произведениями искусства и науки являются для него символами и «произведения вещественного мира» и «исторические события, внесенные в летописи народов».

Последняя же истина, о которой говорят и которой живут все символы, для него, как мистика, абсолютно не познаваема, о ней гласит «древняя надпись на статуе Изиды: никто еще не видал лица моего».

Единственное же условие, гарантирующее истинность символов истины, есть, по мнению Одоевского, искренность и нравственная чистота творящего, постигающего духа. С этой точки зрения миросозерцание Одоевского может быть характеризовано как *этический символизм*.

Эти положительные моменты философской мысли Одоевского определяют, конечно, и полемическую сторону его миросозерцания, его борьбу против «пеленок восемнадцатого века», против «постыдного ига энциклопедистов и материалистов», против «ремесленной специализации» и «механического записывания фактов», против социального утилитаризма, против утопии Бентама и закона Мальтуса.

К концу книги Одоевский своеобразно преломляет свое миросозерцание в антитезе западноевропейской и русской культуры и, определяя Россию как страну, на скрижалях которой издревле сияют те самые заветы, которые лучшие умы Запада лишь изредка обретали в глубинах своего духа, становится основателем позднейшего славянофильства. Но, вырабатывая национальную идею России, Одоевский остается совершенно чуждым какого бы то ни было национализма. Любовь к своему у него естественно сочетается с преклонением перед чужим, и надежда на будущее держится памятью о прошлом.

Все эти идеи раскрыты Одоевским в ряде рассказов (фантастичных, жутких, овеянных настроением ночи, бури, хаоса и таинственности), в двух повествованиях о Бетховена и Бахе, в философских речах Фауста – столь же приподнятых по своему настроению, как и обстановка рассказов – и в разговорах его друзей. Язык Одоевского, как и все его мышление, образный, торжественный, слегка риторичный, всегда избыточный и пышный, но одновременно очень искренний и никогда не дутый.

Как известно, «Русские ночи» вышли полностью в 1844 году и очень скоро стали библиографическою редкостью. Переиздание их было существенно необходимо. Выполнив его, к[нигоиздательст]во «Путь» оказало большую услугу всем лицам, интересующимся историей русской литературы и русской философии.

Сочинения и письма П. Чаадаева / Под ред. М.О. Гершензона. В 2 т. М.: Путь, 1914. Т. 1. 335 с.

П.Я. Чаадаев принадлежит к наиболее острым и глубоким русским умам. Единодержавие его религиозной мысли никогда не перестает поражать своей последовательностью и силой. Прирожденный мистик по своей глубочайшей человеческой сущности, общественник – по своему темпераменту и своим интересам русского гвардейца накануне декабрьских событий и выраженный рационалист по форме своего философского творчества, – он объединил все эти три начала в своем религиозно-философском идеале идеального католичества, проповеди которого он и посвятил всю свою своеобразную, внешне почти праздную, а изнутри такую трудную и значительную жизнь.

Сущность его философской концепции, сложившейся под влиянием шеллингианства и французского традиционализма, сказуема, в конце концов, в следующих монументальных положениях. Начало человечества в грешном, «самостном» отпадении от Бога. Назначение человечества в уничтожении «самости» и в возвращении к Богу. Свершить это возвращение личными силами человечество не может. Возвращение возможно лишь чрез Христа и во Христе. Христианство же есть не учение, но во Христе начатый и с тех пор ни на минуту не прерывавшийся богочеловеческий процесс. Все, что остается вне этого процесса, гниет и гибнет (Китай), все, что охватывается им – зреет, цветет и крепнет.

Христос завещал единство. Православие и протестантизм нарушили эту высшую заповедь. Они не правы по отношению к католической церкви. Высшая и единственная правда обретаема потому лишь в ней.

Эта точка зрения Чаадаева с изумительной строгостью отражается во всех нарисованных им образах эпох и народов. *Его* Греция, с ее «ужасными добродетелями» и «нечистой красотой», с ее «обожествлением чувственности» и «апофеозом материи», *его* протестантизм, «эта проказа на теле христианской церкви», и, наконец, *его* Россия с ее бессильным христианством, прожурчавшим где-то в глухих лесах за монастырскими стенами, христианская страна, оказавшаяся почему-то вне великих судеб христианства, никому не нужная и себе чужая, большая, но ни в чем не великая, растущая, но не зреющая, живущая, но не развивающаяся, – все это

образы, нарисованные большим художником, запечатленные глубокими страданиями и сказанные острыми, меткими, полновесными словами, которые запоминаются с первого раза и все же всегда снова и снова поражают своей новизной.

Эта краткая характеристика была бы в корне не верна, если бы мы не подчеркнули, что «католик» Чаадаев ни сам никогда не переходил в католичество, ни от России не требовал такого перехода.

Почему?

Теория Чаадаева, его философия вряд ли сможет ответить на этот вопрос.

Причина чаадаевской верности православию коренится где-то глубже. Где именно она коренится, это, как мне кажется, вопрос, который еще ждет своего исследователя.

О редакционных достоинствах издания «Писем и сочинений П.Я. Чаадаева» говорить не приходится. За них ручается имя М.О. Гершензона, так долго и успешно работающего над изучением жизни и мысли этого выдающегося русского человека.

Русские мыслители. Г.С. Сковорода *Вл. Эрна* М.: К-во «Путь», 1912. 342 с.

За монографиями книгоиздательства «Путь» надо признать одно большое достоинство. Это не случайные книги случайных авторов о случайных мыслителях, – это одно целое, упорная проповедь вполне определенного и в своих корнях по крайней мере единого миросозерцания. Не соглашаясь с миросозерцанием «Пути», мы, однако, не оспариваем его. Миросозерцание каждого человека зависит от того места в мире, с которого он поставлен глядеть на этот мир. Оспаривать миросозерцание человека означает потому всегда совершенно непосильную для философии попытку сместить этого человека с его жизненной позиции.

Но если философия не в силах оспаривать чье бы то ни было миросозерцание, т.е. ту перспективу, в которую жизнь каждого человека принуждает его взять смысл и бытие мира, то она, всяком случае, вполне компетентна высказать свое суждение о том рациональном процессе, который превращает миросозерцание человека в его миропонимание, т.е. творит философию как знание.

И вот должно отметить, что этот процесс, ведущий от миросозерцания человека к его миропониманию, «обставлен» в «Пути» крайне слабо; слабо и с логической и с научно-исторической точки

зрения. В моих прежних рецензиях я старался доказать правильность такого моего суждения в отношении монографий Бердяева и Аскольдова. Теперь мне приходится указать на вполне аналогичное явление в работе Вл. Ф. Эрна.

Начинается работа Эрна с выяснения его точки зрения на русскую философию и на метод ее изучения. Тут снова высказываются те же мысли, которые г. Эрн высказывал уже не раз. Русская философия существенно «логична». Наследница античной и средневековой мысли, она в корне противоположна «рационализму» новой западной философии. Сущность рационализма Эрн видит во всесторонней серединности, в принципиальной посредственности. «Ratio – это среднее арифметическое между разумами всех людей». Рационализм есть двойное отречение от высот Небес и глубин Земли. А потому серединная рационалистическая философия равно чужда как поэтическому вдохновению, так и вершинам религиозного познания. Основными моментами в развитии рационализма Эрн считает Декарта, Канта и Гегеля.

Что вся концепция глубоко ошибочна, мы здесь доказывать не будем. Каждому трезвому и хотя бы только несколько осведомленному читателю само собою ясно, что ratio Канта и Гегеля (поскольку вообще можно о высшем философском принципе кантианства и гегелианства говорить как о ratio) отнюдь не есть «среднее арифметическое между разумами всех людей». Равно известно каждому и то, что все развитие «рационализма» от Канта до Гегеля свершалось отнюдь не путем полного разрыва философии с поэзией и религиозною мыслью, но, наоборот, в теснейшей связи с той и с другой. О чем свидетельствуют Шиллер, братья Шлегель, Новалис, Гёте, Шлейермахер и Шеллинг. Конечно, я говорю общие места, конечно, я говорю лишь то, что и сам Эрн прекрасно знает. Но ведь и говорю я о них не потому, что думаю, что Вл. Ф. Эрн их не знает, а лишь потому, что уверен, что он их не хочет знать.

Совершенно так же произвольны рассуждения Эрна и о методе исторического исследования. Говоря кратко, они сводятся к следующему: каждый историк бессознательно, но неминуемо привносит к разрабатываемому им материалу свою точку зрения. Лишь в ее субъективном свете данные прошлого времени становятся вообще историческим материалом. А потому лучшее, что может сделать историк, это осознать свой субъективизм, свою «точку зрения», и сознательно положить ее в основу своей научной деятельности. Конечно, проблема объективности исторического познания, – проблема крайне трудная, сказать о ней что-либо в рецензии – совершенно невозможно. Но одно, думаю, все-таки ясно.

Решать ее не только так, но даже только в том направлении, в котором ее решает Эрн, – решительно невозможно. Следующая, конечно, шаржированная, параллель вскрывает, как мне кажется, ее невозможность. Все люди бессознательно грешат. А потому лучшее, что они могут сделать, – это осознать свой грех и положить его в основу своей моральной деятельности. Едва ли такое рассуждение убедительно!

В чем же, однако, дело? Почему Вл. Ф. Эрн всюду и всегда творит произвол? Мне кажется, что причину надо искать в том, что сила убежденности Эрна в правде интуитивизма отнюдь не соответствует глубине и широте его интуиции.

Все оговоренные недостатки не помешали, однако, Вл. Ф. Эрну написать в общем очень хорошую монографию о Сковороде. Конечно, нарочитая подостланность всего изложения философии Сковороды философией самого Эрна исказила несколько образ украинского мудреца и сняла остроту некоторых проблем его жизни и мысли. Так, например, «оправославив» Сковороду, Эрн должен был окрестить очень острую для Сковороды проблему вечности зла и материи «метафизическою нелепостью», должен был превратить один из наиболее сложных и запутанных узлов всей философской концепции Сковороды в простое недоразумение (с систематической точки зрения), в «упрямую волю», в самоутверждающийся антицерковный индивидуализм (с точки зрения психологической) (с. 262–266).

Но все же монография хорошо продумана, последовательно изложена, написана живым языком и овеяна безусловно большой любовью к Сковороде, образ которого воспринят, быть может, и не совсем центрально, но, без сомнения, целостно.

Л. Карсавин.
Диалоги. Обелиск. Берлин, 1923.

Небольшая книга в 104 странички. Диалогов только два. Первый «Об основных свойствах русского народа и царственном единстве добродетелей», второй «О прогрессе и социализме». Оба диалога крепко друг с другом связаны. Оба защищают одно и то же миросозерцание – религиозное по своей основе, глубоко положительное по своим этическим тенденциям (Л.П. Карсавин отрицает идею радикального зла[1*]) и широко синтетическое по своим метафизическим заданиям; миросозерцание, в котором ничто ничего не вымещает, а все со всем совмещается в абсолютной реальности положительного всеединства.

При всей философской существенности этой основной мысли Л.П. Карсавина, ценность его диалогов не в ней, а в громадном количестве вращающихся вокруг нее конкретных соображений.

Атмосфера, в которой главная мысль Л.П. Карсавина связывается им со всеми его соображениями, – атмосфера очень живой беседы, блещущей юмором, остротой, парадоксами – большою тонкостью психологических наблюдений и анализов.

Анализ «целомудрия» русского языка и русского чувства «стыда», – раскрытие русского цинизма как «болезни» русского стыда, дедукция русского бесстыдства как стремления России к Абсолютному, связь стилистики Ключевского с психологией камаринского мужика – во всем этом настоящий стиль изустного слова, быстро взлетающего на самые крутые теоретические вершины, но так же быстро и скатывающегося к проблематическим низинкам житейского подмигивания.

«Конечно, дева яснейший и светлейший символ целомудренной души, но все же она прекрасна не как девушка сорока пяти, пятидесяти лет, а в полном цветении жизни с неясным и таинственным желанием брака и материнства».

Особое обаяние карсавинских диалогов заключается, между прочим, и в том, что их живой житейский тон массивно обставлен тяжелой ученостью: во время беседы с полок снимаются и читаются трактаты Бёме, все время цитируются Франциск Ассизский, Блаженный Августин, мелькают имена Канта, Гегеля и других, причем все это соединено не внешне и механично, а органично и внутренне, все живет единою жизнью сложной авторской души и многомерного авторского сознания.

Сознанию этому, насыщенному средневековой атмосферой, искушенному и в богословских, и в философских, и в исторических вопросах, пристрастному к диалектическим тонкостям и построениям, очень чужд, конечно, средний русский интеллигент, демократ и социалист с его культурною беспамятностью и примитивною верою в летящую стрелу прогресса, с его ничем не омраченным оптимизмом и полным отсутствием иронического отношения к себе самому и своему пафосу. Во втором диалоге этому интеллигенту очень достается, но все же его идеи не вполне отрицаются. Конечно, они ложны как самодовлеющие истины, но на своем месте правы и они. Прогресс, отрицающий прошлое, – ложь; но прогресс, стремящийся влить прошлое в будущее, – правда. Конечно, это уже не прогресс, а лишь вариация идеи всеединства, но идея прогресса ведь только и понятна как умаление идеи всеединства.

Если бы определенного философского миросозерцания, обилия конкретных мыслей, психологической зоркости и занимательного тона живой речи было бы достаточно для создания той идеальной формы философских диалогов, которая так удалась Владимиру Соловьёву, – то диалоги Л.П. Карсавина пришлось бы, вероятно, признать совершенными. Однако они, к сожалению, по своей форме от совершенства все же далеки. Для создания совершенной диалогической формы перечисленных свойств очевидно мало. Нужен еще и дар чисто художественной изобразительности. Дар этот обнаружен Л.П. Карсавиным не в достаточной степени: персонажи его диалогов не живые люди; в лучшем случае – они характерные душевные субстанции (автор, скептик), в худшем – инвентари идей (друг, интеллигент).

Илья Эренбург. Жизнь и гибель Николая Курбова. М.: Новая Москва, 1923. Библиотека Современников.

Илья Эренбург начал со стихов. Его стихи не парили в небесах; подбитым крылом волочились они по праху и грязи земли. В них не было песни; они хрипели и стонали. Но все же они были существенны, не было в них никакого праздного версификаторства, чувствовалась в них какая-то подлинная нужда.

Помню «Еврейскую колыбельную» Эренбурга, – она была нежна и искренна, но ее как-то никто не услышал; помню его «Молитву о России» – ей как-то никто не поверил.

Стало ли Эренбургу от этого больно, разозлило ли это его, повлияло ли на него что другое – сказать трудно. Но во всяком случае в теперешнем Эренбурге налицо какое-то самоотравление.

Первая книга, написанная теперешним Эренбургом, «Хулио Хуренито и его ученики», – книга тяжелая, гнусная, смрадная, но остро талантливая и симптоматически чрезвычайно значительная, которую из истории наших дней не выкинешь и молчанием не обойдешь.

«Жизнь и гибель Николая Курбова» никакого сравнения с «Хулио Хуренито» не выдерживает. Конечно, и в Николае Курбове много таланта. Но это малосущественно. Ведь талант сам по себе – вещь не редкая. Важен талант не сам по себе, важна внутренняя правда его пути и значительность его достижения; его удача – дар существенного самоосуществления. Всего этого в «Николае Курбове» нет.

В «Николае Курбове» талант Эренбурга очевиден только постольку, поскольку в нем очевиден его провал.

В чем же дело? Почему Хулио Хуренито вещь безусловно удачная, а Курбов безусловно неудачная?

Ответ возможен только один. Одно дело быть талантливым *писателем*, и совсем другое – *художником*. Одно дело справиться с проблемой острой *публицистической книги* и другое – с созданием *романа*. Одно дело мастерство очень рельефной характеристики и совсем другое – дар живого изображения. Разница эта не только разница двух внешних форм, но и разница двух внутренних установок. Острую публицистическую книгу можно написать и на терпкой ненависти; искусство же без любви невозможно. В «Хулио Хуренито» ненависть Эренбурга ощущается еще ядом; в Николай Курбове – только желчью.

Тема «Николая Курбова» – борьба старого и нового мира.

Фабула – покушение «братства Христа, меча и революции» на выдающегося чекиста Курбова. Нерв фабулы в любви, которая вспыхивает между террористкой и чекистом. Ее разрешение в том, что пришедшая убить чекиста террористка отдается ему, после чего он лишает себя жизни из принесенного ею револьвера. Она же уносится в царство мечты о материнстве и ребенке.

Атмосфера романа самая ужасная, какую себе только можно представить: кровь, доносы, убийства, чека, кабаки, проститутки, «ерзающие мужчины», «склеенные тела», смрадные души, прыщавые лица. Весь мир – загаженная квартира с испорченной канализацией и наглухо забитыми окнами. Ни глотка свежего воздуха, ни клочка синего неба.

И все же эта гнусная сторона романа с художественной точки зрения лучшее, что в нем есть. Будничный быт революции нарисован автором если и не существенно и не глубоко, то все же метко и рельефно. Роман секретарши ГПУ и члена контрреволюционной «пятерки», удачно увенчанный образом солежащих на смятой постели белорыбицы и сига, надолго остается в памяти каким-то тошнотворным натюрмортом. Также и «Тараканий брод» – смрадная трущоба, в которой по ночам собираются всяческие подонки, написан автором хотя уже с почти антихудожественным смакованием, но все же и с крепким изобразительным мастерством.

Менее удались Эренбургу буржуазные и контрреволюционные верхи. Тут много меньше искусства, больше публицистики и больше внешнего памфлетного сходства. Тут мертвая бессильная, почти официозная ненависть и ни одного живого образа: – карикатуры, формулы, силуэты.

Но предела угнетающей мертвописи Эренбург достигает в изображении своего героя – идейного чекиста Николая Курбова. Весь образ целиком взят с большевицкого плаката. Это героический пролетарий, вдохновенно шагающий навстречу пламенеющим кубам и трубам национализированных фабрик: «глаза – сталелитейный завод», «кровь грохочет под котлами сердца и висков», в голове одни идеи, в сердце борьба против жизни и женщин: «была ему дамой машина и нежно шептал он “динамо”».

Чтобы этот коммунистический броневик мог лучше действовать, он смазан какою-то сентиментальной жижицей, чем-то вроде пресловутой «капли молока пролетарским детям», которую рекламируют вывески московских детских домов.

«Николай Курбов с нежностью гладил паршивую головку»... «В дугах ножек, в глянце голодных глаз скачущих вдогонку бабе с пирожками, во всей картинной истонченности и прозрачности был (для него) знак, не просто дети – цветы этих лет. Цветут наперекор Антанте».

Не думаю, чтобы требовался очень тонкий критический слух, чтобы понять, до чего все это художественно лживо и мертво.

Нет сомнения, все русское искусство стоит сейчас на распутье. Старые идеалы и формы разбиты – новых еще нет. Безыдейное описательство надоело. Безликое изобразительство не влечет. Всем нам нужно крепко связаться со всем, что пережила Россия. Во всех нас пульсируют новые ритмы и зреет новая серьезность. Все это бесспорно верно, но не менее верно и то, что вопрос нового писателя – вопрос нашей общей судьбы, а не произвольного щучьего веления.

Вполне правильно почувствовав и рассчитав, что России нужен новый писатель, но этим новым писателем отнюдь еще не став, Илья Эренбург очевидно поторопился спровоцировать себя на написание романа вполне современного и по стилю, и по симпатиям, и по идейному содержанию.

Что из такого «предприятия» не могло выйти художественного произведения достойного дарования Эренбурга – само собою ясно.

Максим Горький. **Мои университеты. Берлин: Книга, 1923.**

Если не считать маленькой, но очень значительной книжки о Толстом[1*], я не читал Горького лет 10-12. За это время русская литература вся изметалась в поисках новых стилистических путей.

Горького эти искания не коснулись. Стилистически он в своей последней книге остался на том же месте, с которого начал около 30 лет тому назад. Несмотря на это, он отнюдь не устарел; конечно, это не значит, что старые формы существеннее новых, но только то, что всякие формы существенно равны постольку, поскольку они содержательны, и что современный однобокий формализм не только бессодержателен, но и бесформен.

Впрочем, сравнивать Горького с однобокими формалистами не приходится. Существеннее сопоставить его с основателями новой русской прозы, с такими большими стилистами, как Андрей Белый и Алексей Ремизов.

Раскрывая после этих писателей Горького, испытываешь такое впечатление, как будто бы уходишь от искусства и входишь в самое жизнь. Как у Белого, так и у Ремизова есть свой, совершенно особенный мир; с тем, в котором мы все живем, связанный, но от него все же и бесконечно отличный. Самый простой, будничный факт и Белый, и Ремизов расскажут так, что от него не останется ни буден, ни факта: у Белого он превратится в пророческое безумие, у Ремизова – в мистический курьез. Реализации этого своего мира и Ремизов, и Белый достигают прежде всего самодовлеющим своеобразием своей прозы. Читая Ремизова, всегда чувствуешь витиеватый, усердный, замысловато архаизирующий почерк его духа; читая Белого, никогда до конца не теряешь ощущения каких-то заумною гимнастикой духа вывихнутых суставов его единственного языка.

Читая Горького, не ощущаешь ничего подобного. В его воспоминаниях как будто нет ни стиля, ни языка, ни фразы, а есть только образы, и даже не образы, а прямо люди, города, Волга.

Ставя перед читателем этот свой мир, Горький никак не обнаруживает того жеста, которым он это делает. Потому его мир и не кажется нам искусно воздвигнутым миром художника, а извечно стоящим действительным миром, не искусством, но жизнью. В этом смысле художественное творчество Горького продолжает ту традицию Толстого, которая в общем оказала очень мало влияния на современную литературу, отмеченную скорее решительным тяготением к Гоголю и Достоевскому.

Толстой, конечно, громадное формальное дарование, но формы его творчества настолько совершенно совпадают с формами Божьего мира, что они за этим миром совершенно не чувствуются. Своего мира у Толстого, в сущности, нет. Потому и кажется он иногда скорее Божьим работником на стройке Вселенной, чем слагателем своего мира – художником и певцом. Горький – художник тоже скорее из

породы плотников, чем певцов. Но, конечно, при Толстом он не мастер, а подмастерье. Толстой все может, а Горький – с выбором. Природу он работает хуже людей. И среди людей ему удаются мужчины лучше женщин и социальные низы лучше верхов и интеллигентов.

Есть у Горького и еще одна черта, роднящая его с Толстым – это пристрастие к рассуждениям. Искусство Горького много любвеобильнее и мудрее его взглядов на жизнь, его веры в разум, его романтики, просветительства и гуманизма.

Эта вера и эти взгляды сыграли в жизни Горького, конечно, решающую роль. Они были тою крепкою палкою, при помощи которой он взобрался на вершину жизни. Но утвердившись на этой вершине и показывая с нее расстилающиеся у ее подножия вид и пройденный к ней путь, Горькому не надо показывать нам свою спасительную дубину да еще славословить ее.

Потрясающе нарисовав кощунственную, смрадную и непередаваемо непристойную сцену отпевания «болярина Иакова» какими-то павшими людьми в какой-то ночлежке, сцену, от которой волосы становятся дыбом и спазма сжимает горло, Горький заключает ее бесконечно бледными словами: «было мучительно обидно, – почему я встречаю так много грязного и жалкого, тяжко глупого и страшного»[2*].

То же самое и в описании «монашьей жизни», – дикой сцены пьяного разгула и пляса с раздеванием женщин... «Африкан Петровский озверел от радости, орет, свистит, взмахивает башкою, вытряхивая из глаз слезы, дьякон, перестав играть, обнимает Степахина, целует и задыхаясь бормочет:

– Тихон! Богослужебно... Голубчик, все... все простится!..

А Маслов кружится около них и кричит:

– Тихон! Царь! Талант! Убийца!».

В этой сцене все непонятно и потому – все ясно. Но Горький прерывает ее назидательными и уже совсем неясными словами.

«Знаю я, что они люди негодные, но они религиозно поклоняются красоте, служат ей до самозабвения, упиваются ядом ее и способны убить себя ради нее».

Что же это за *негодные* люди, которые *способны умереть* ради красоты? И почему красота ядовита? И верно ли, что компания на станции «Добринка» раздевала женщин в религиозной тоске о красоте?

Все это крайне сомнительно, и сомнительность эта досадно подкашивает совершенно несомненную в своем художественном бытии сцену, нарисованную с большим темпераментом, правдой и зоркостью.

И таких мест в последней книге Горького много. Плохо в них не то, что описания смешиваются с размышлениями, – это форма вполне законная, в автобиографическом же искусстве, вероятно, и

неизбежная, – но лишь в том, что размышления по своему удельному весу не соответствуют высоте художественного творчества. Горький иной раз думает, словно сам себе крылья рубит.

«Мои университеты» – третья часть автобиографии Горького. Состоит она из шести главок не вполне равноценного достоинства. Много значительнее четырех последних две первые: «Мои университеты» и «Сторож», составляющие 2/3 всей книжки. На 150 страницах Горький нарисовал несколько десятков людей. Каждому уделено всего только несколько страниц, иногда несколько строк, никто не поставлен в центре рассказа, все только мелькают мимо Горького, который рассказывает о себе. Но, несмотря на это, все люди остаются в памяти читателя резко очерченными и вполне законченными образами.

Как известно, Горький не любит Достоевского. В своих оценках как России, так и свойств русского народа он прямой антипод Достоевского. А все же та Россия, которую чувствует и художественно утверждает Горький, очень близка России Достоевского.

Философствование как единственное серьезное дело жизни, человек как величайшая загадка жизни, Бог как вечная мука человека, соблазнительность грехов как вызов Богу, органическое корневое единство смрадного и святого, гениального и никчемного, напряженнейшей внутренней жизни и полной внешней бездеятельности, самопожертвования и зверской жестокости – все это характернейшие черты России Достоевского, и все они до одной налицо в тех жутких, бесконечно даровитых и загадочных людях, которые нарисованы Горьким в его воспоминаниях. Впрочем, глубоко загадочны люди Горького только сами по себе, все же вместе они каким-то таинственным образом разгадывают загадку России и приближают к нам то, что в ней сейчас происходит. И вот, как это ни странно, читая жуткие воспоминания Горького, невольно успокаиваешься за Россию.

Почему? – Думается, потому, что своими глазами видишь до чего все то, что сейчас в ней свершается, глубоко связано с ее народной душой, до чего органически изживает она свои страшные судьбы.

Евразийский Временник. Книга третья. Берлин: Евразийское книгоизд-во, 1923.

Среди всех определившихся течений современной русской мысли евразийство является единственным, совершенно не связанным с довоенной эпохой. В нем есть какая-то характерно современная,

большевицки-революционная заостренность и страстность. В этом его особенный интерес, а быть может и сила. Если попытаться определить типичную черту евразийского миросозерцания одним словом, то вряд ли можно будет сказать о нем что-либо более существенное, как то, что оно миросозерцание *художническое.* Во всем, что пишут евразийцы, очень типична острая художническая *зоркость*, не затемненная никакими отвлеченными *точками зрения*, и вольная художническая фантазия и фантастика, подчас совершенно не считающаяся ни с какою действительностью. Зорка и остра у евразийцев вся *диагностика* современного состояния России и совершенно фантастична *рецептура* – планы ее исцеления.

В отличие от многих, все еще склонных к мэонизации большевизма и к стилизации грандиознейшего явления Октябрьской революции в духе разыгрываемого кучкою безграмотных подлецов исторического фарса с переодеванием – евразийцы остро ощущают размеры, объем и весомость всего происходящего с Россией.

Им ясно, что уже с конца XIX-го столетия Россия была охвачена «жаждою самопроявления», которая в извращенном виде живет в коммунизме. Они слышат «мировое чувство» коммунизма и чувствуют «героический» стиль наших дней. Большевицкий интернационал для них отнюдь не совпадает с интернационалом европейским и коммунистическим, им видно, что он изнутри наполнен «народной страстью», яростью; «религиозное возбуждение русского сознания» для них «явление массовое», и даже живоцерковную смуту России они ощущают как «опороченное революцией выявление некоторых попыток русского религиозного сознания найти упор в абстрактной религиозной идее».

В евразийцах очень крепко онтологическое ощущение России как живого существа, как лица. И потому все, что происходит с Россией, происходит на их слух *внутри* России. Революция, большевизм, государственный распад – все это для евразийцев внутренние изменения русской судьбы. И в этом они абсолютно правы.

Благодаря такому интуитивно углубленному ощущению духовного состояния России евразийцы очень остро чувствуют то, что я назвал бы психологическим рельефом пореволюционного сознания русской интеллигенции.

Думаю, что все их значение прежде всего в том, что они крепко стянули в узел все отстаивающиеся сейчас в душе русского интеллигента эмоции. Евразийство разлито в воздухе, и оно безусловно будет иметь успех. После всех унижений и несчастий, в которые перед лицом всей Европы ввергли Россию европейские же принципы республики и социализма, совсем удержаться от евразийских эмо-

ций почти невозможно, тем более что и сама Европа в лице своих не худших представителей как будто бы разочаровывается в себе и ждет духовной помощи не от европейской, но от азиатской восточной России. Современность безусловно евразийствует, но современность всегда, по крайней мере на шаг, отстает от своего времени, и в этом вся проблема евразийства, не как художнической эмоции, а как политического миросозерцания.

Но приглядимся несколько ближе к эмоциональному узлу евразийского учения. На первый взгляд в нем мерещится бесконечное количество нитей. Но если разобраться, то выясняется, что их в сущности только две: православие и национализм. Причем оба, совершенно конечно не новые принципы, поставлены в евразийской композиции очень по-новому. Новое в евразийском национализме то, что в нем чувство *родины* совершенно оторвано от чувства *народа*. Евразийцы совсем не народники, не мужиколюбы. Для соединения с Россией им не в пример славянофилам, народникам и Толстому никакого народа не надо. Россию, по их ощущению, они несут в своих собственных интеллигентских сердцах. «Евразийцы», пишет Я.Д. Садовский, «будучи русскими националистами, не разделяют воззрения, по которому хранителями национальной идеи являются народные массы. Носительницей национальной идея должна быть интеллигенция. Национально крепкий, одаренный профессор стоит губернии». Этот антинароднический национализм – весьма характерная черта нашего времени, явно связанная с последними переживаниями русской интеллигенции, преданной русским народом большевикам и развеянной большевизмом во все стороны. В этой черте евразийского национализма есть что-то общее со страстным, закидистым патриотизмом белых офицерских батальонов, которым мужики-солдаты только мешали защищать Россию.

В своеобразном противоречии с этим антинародничеством евразийцев находится их страстная любовь к почве, к быту. Страницы, посвященные П.П. Сувчинским защите религиозного значения быта, принадлежат к лучшим страницам «Временника». «Давно пора избавиться от горделиво-заносчивого понимания быта как заведомой пошлости, засасывающей рутины, которые следует преодолевать во имя свободной, “творческой” импровизации жизни. Нужно понять, что всякий истовый быт... является безусловно творческой, духовно-эмпирической категорией и должен считаться основанием строительства культуры»... «Где нет быта – нет и культуры». Быт в устах евразийцев никоим образом не противоположен, таким образом, бытию. Напротив – он верховная форма подлинно бытийственной, религиозной жизни, живая обитель и конкретное,

т.е. эмпирически-духовное исповедание православия. «Русская церковь вполне удовлетворялась сакрализацией быта и не искала действенно исторических путей, не домогалась догматического сознания и творчества».

Как в евразийском национализме, так и в евразийском бытовизме ясно слышатся отголоски всего, что пережито нами за последнее время.

Безбытничество большей части русской революционной интеллигенции сыграло роковую роль в революции; в деревнях круче всего разделывались со старым русским бытом, и помещичьим и крепко крестьянским, выбившиеся из крестьянской среды – мужики-горожане, мужики-интеллигенты; наконец, все мы, интеллигенты-эмигранты, лишены своей бытовой почвы, своего дома. Мудрено ли, что во всех нас происходит переоценка чувства быта, что многие из нас начинают ощущать его если и не сакральное, то все же существенное и положительное значение. Как *зарисовка* характерных настроений русской интеллигенции – евразийский бытовизм прав и сейчас очень близок русской душе, но как *основа общественно-политического строительства* будущей России он совершенно *фиктивен*. Будущую Россию придется строить на почве нового революционного быта, а не на теоретической основе евразийского консервативного бытовизма.

Существование быта, как и всякого иного здоровья, всегда сопровождается отсутствием сознания его ценности. Всякая же сознательная проповедь быта всегда только указывает на его утрату, но к его восстановлению не ведет.

Разрушенный быт в России восстанавливаться будет, но, конечно, не проповедью быта, а конкретной, *не заинтересованной* в своем *бытовом характере*, работой над разрешением насущных задач русской жизни. Всей этой своеобразной диалектики евразийство не чувствует. Право же, запекают, красят, ставят, стирают не быт, а окорок, яйца, кулич и пасху; если все это начать проделывать над бытом, то ясно, нечем будет разговляться.

Проповедь православия и державного национализма, как основ будущей России, отнюдь не связывается, однако, у евразийцев с реставрационными замыслами. Определяя евразийство как «идеоправие», евразийцы недвусмысленно характеризуют все правое движение как безыдейное «шкурничество» и находят, что в нем «как нельзя более сказывается идеологическая беспомощность и идейное бессилие реакции как чистого движения назад. Для евразийства очень характерно, что оно радикально отрицает всякую возможность дальнейшей ориентации политической жизни по

шкале: – слева направо, а требует перехода в совершенно иной план, к совершенно новой политической установке.

Какова же эта установка, или точнее – каков же собственно политический идеал евразийства? Ответить на этот вопрос нелегко. Отрицая безнародную вчерашнюю монархию, евразийцы все же видят в поправении молодых поколений нечто «здоровое и подлинное», и отрицая большевизм, они все же чувствуют в нем кривое зеркало какой-то существенной русской стихии. Единственное, в чем они не видят решительно ничего положительного и что не отрицают, но остро ненавидят, – это демократия. Левый демократизм – это «казенщина», «старина», «высочайше утвержденная ложь», «мракобесие», мертвый «механический юридизм», это предательство русской веры, культуры и быта, отрицание родины и нации во имя интересов партии. Так евразийцы берут под сомнение все, носящее печать патентованной демократии, и резко отмежевываются от нее. В этом отрицании демократии евразийцы опять-таки отражают широко разлитую сейчас по всем интеллигентским сердцам и в значительной степени обывательскую ненависть к «Керенскому». (Эта ненависть, к слову сказать, явление общеевропейское: немецкие «бурши», например, высказывают по поводу Эберта все те же мысли, что евразийствующие интеллигенты о режиме Временного правительства).

В горячем и интересном открытом письме Я.Д. Садовского («Оппонентам евразийства») есть странные места, в которых он страстно упрекает бывших попечителей учебных округов за то, что у них «под носом» процветал в школах культ «Великой французской революции и насаждалась любовь к Аристогитонам, Демосфенам и Брутам. Да простит меня Я.Д. Садовский, но от его строк (особенно если вспомнить, что все мы еще недавно учились по Иловайскому и играли на школьных сценах Аверкиева) веет уж какой-то “передоновщиной”»[1*].

Против монархической реставрации, за большевицкую эмоцию, но против коммунистического социализма и прежде всего и страстнее всего против демократии – все это взятое вместе дает достаточное основание к определению евразийства как *русского фашизма*. Говорит за эту аналогию (а больше чем аналогией мое определение быть не хочет) и страстный империалистический национализм, и закидистый пафос «державного меньшинства», и модная мысль замены «всенародного представительства» представительством профессиональных групп, и отрицание юрисдикции народоправства в пользу метафизического идеала народной власти, которая «должна знать свою публику», «и главное: отрицание – настоящего и вче-

рашнего дня во славу будущего, представляемого в образе давно прошедшего: “Возрождение великой Италии”, “Возрождение славной Руси”»!

И эта основная евразийская эмоция – опять-таки и понятна и до некоторой степени, думается, многим близка. Если пристрастным евразийским взором взглянуть на события последних лет, можно действительно придти в отчаяние и ярость. Сначала помрачение разума России хмельными ядами коммунистических теорий, присланных в «запломбированном» флаконе, потом длительное насильственное напяливание на обезумевшую страну смирительной рубашки как союзнического, так и немецкого образца, и, наконец, объявление ее большевицкого безумия за своеобразный (Европе, правда, вредный, но России свойственный) разум и связанное с этим спешное, явно корыстное, признание большевиков – все это не может, конечно, не вызывать мрачного отчуждения от дружественной Европы, не вызывать желания иных друзей.

Таким образом, нельзя не признать, что евразийцы, как крепко стянутый узел волнующихся в современной русской душе эмоций, представляют собою весьма существенное и характерное явление. В православие заостренный национализм, живое чувство пластического образа России, ощущение утраченного быта как благодатно-консервативной энергии на путях революционных вихрей, горячее нетерпение приложить свои силы к строительству России и ненависть к политике и политическим людям, отклонение всего вчерашнего дня императорской России и увлечение допетровской Русью с ее азиатским фоном, – все это, в чем непосредственно чувствуется и тоска раненого зверя по родной трущобе и оскал его озлобленной морды, клокочет в евразийских писаниях подлинною горячею жизнью: заражает и волнует. Евразийцы не художники даже не большие (в том, что пока написано) писатели, а все же в их писаниях предмет – Россия. Причем несмотря на то, что они как публицисты пишут в сущности о вопросах отвлеченных – Россия в их писаниях присутствует чувственно, как весенняя почка на зубах, как чад, свербящий в переносице.

Но наряду с этими достоинствами евразийства как *художнического* миросозерцания в нем есть и роковой недостаток: – у евразийцев не хватает духовной зоркости, чтобы рассмотреть весьма односторонний, эмоциональный и эстетический характер своего миросозерцания и *заподозрить* его на этом основании в качестве пригодной к делу политической платформы.

Нельзя же в самом деле думать, что грандиозный бой за будущее России можно будет выиграть на весьма ограниченном плацдарме

по всему своему существу уж слишком *сегодняшних* (полулирических и полуполемических) евразийских эмоций. Европа и Азия не две комнаты, в которых Россия может поочередно жить, а два вечные полюса ее судьбы, от которых ей никогда не уйти. Решаться, как ей это несколько наивно предлагают евразийцы, «одной идти в поиски эпохи органической среди эпохи критической» России совершенно, конечно, бессмысленно. Органические эпохи творятся не критикой и отрицанием, а органическим творчеством органических людей своей эпохи.

Вопрос же об органичности евразийцев по крайней мере весьма сложен, так как, с одной стороны, их требование органичности во что бы то ли стало находится в очевидном отрыве от *органического критицизма* современной эпохи, а с другой, представляет себе вопрос о переходе из эпохи в эпоху в весьма упрощенном, рационалистическом духе. Слабая сторона евразийцев в том, что они не видят и не чувствуют, что их противопоставления органической эпохи – эпохе критической, религиозной целостности культуры – ее грешному атомизму, истории клерикальной – истории церковной и т.д., что все это *явный критицизм* и весьма проблематическая органичность; в лучшем случае *критический* приступ к осознанию своих органических тенденций. Насколько критична вся идеология евразийства, доказывает между прочим и ее связь с философией немецкого идеализма. Все *славянофильские* мысли евразийства явно перекликаются с философией Фихте и романтизма. Понятие органической эпохи и противопоставление ее эпохе критической; описание критической как атеистически-автономной; установление связи духа антиорганичности с духом Французской революции и его определение как грешного («des Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit»[2*]) – все это весьма старые положения весьма критического немецкого идеализма. О всем этом *эмоция* евразийства может не помнить, но всего этого *идеология* евразийских эмоций не смеет не знать, в особенности в связи с тем, что евразийская идеология не только европейского происхождения, но и во многом параллельна современным европейским учениям (шпенглеровская мысль о закате Европы, борьба онтологизма против критицизма по всему фронту европейской философии, тиллиховское отрицание автономии в пользу теономии, учение Klaus'а о северо-восточной душе Германии, увлечение Европы русским искусством и т.д.). – Это с одной стороны; с другой очень важно продумать с точки зрения евразийства обратное явление: проблему западнических течений на Востоке, чтобы не оказаться невзначай восточнее самого востока.

Как-никак Япония все более европеизуется, да и китайская государственность все больше отрекается от того предпочтения «бытовой и идеологической устойчивости» духу «совершенного законодательства», которое проповедует кн. Н.С. Трубецкой как основу будущей России.

Что вопрос взаимоотношения Востока и Запада централен для России – ясно. Но ясно также и то, что проблема гармонизации обоих начал будет разрешена только в том случае, если все вопросы русской культуры и государственности будут разрешаться не под углом зрения этнографической антитезы: Восток–Запад, с одной стороны под знаком истины как таковой, с другой – реальной пользы для России. Отказываться от европейских форм *как от европейских* – бессмысленно. Никаких же веских доказательств неистинности европейских форм культуры и государственности у евразийцев нет. Вся их аргументация в конце концов только талантливая исповедь о своих *вкусовых пристрастиях*, и весь их подход к вопросам истины и культуры – подход стилистический. Искание русской правды у них сводится к исканию русского костюма, и от их писаний временами веет исторической оперой.

Очень легко с точки зрения вкусового пристрастия к евразийскому наряду России декретировать понижение интереса к «формам правления» и утверждать, что «все современные социально-политические идеологии рассматривают человеческое общество как бездушный механизм», но крайне трудно представить себе, как возможно осуществить такое евразийское требование в современной России, где «формы правления» управляют решительно всеми содержаниями жизни, как бытовыми, так и идеологическими, и как согласовать такое евразийское утверждение с фактическим обстоянием дела в европейской науке.

Нетрудно также понять, что евразийцам инстинктивно ненавистен европейский демократизм и непосредственно мил славянофильский «демократизм» (народность власти). Но совсем непонятно, как они могут думать, что в их демократическом строе власть будет «просто знать свою публику». Если бы дело действительно было так просто, то ни в какой демократии не было бы никакой нужды. Но ведь в том и вся сложность вопроса, что для всякой власти, как власти, нет ничего более сложного, чем, «знание своей публики», и что пока что для осведомления власти о нуждах «ее публики» не найдено никаких путей кроме во многом, правда, весьма недостаточных путей демократизма. Разъединять демократизм и «демократизм» на словах очень конечно легко, но этого нельзя делать без всяких попыток доказать, что

демократические пути к «демократизму» могут быть с успехом заменены другими.

Первая статья «Евразийского временника» называется «Подданство идеи»; я думаю было бы правильнее назвать ее «Подданство эмоции». Очень может быть, что в эмоции евразийства заложена весьма интересная идея, но пока что она не раскрыта. Правда, евразийцы это и сами ясно сознают, но они не видят того, что на пути к раскрытию их идеи стоит односторонне эмоциональный характер их мироощущения. Чтобы из подданства эмоции перейти в подданство идеи, евразийцам необходимо значительно усложнить, углубить и *опредметить* всю свою проблематику во всех тех направлениях, которые я пытался наметить своими критическими замечаниями. С переходом в подданство идеи евразийцы безусловно отойдут от евразийства, но зато очень приблизятся к России. Оставаясь же в подданстве своих евразийских эмоций, они неизбежно останутся в стороне от конкретного строительства будущей России, которой убежденные, страстные *демократы* крепкой евразийской складки будут до зарезу нужны, и превратятся в более или менее интересное литературное течение, которому с возвращением эмиграции в Россию вряд ли удастся избежать печального увлечения реакционной «передоновщиной» и тем «национальным» костюмом, который даже и на славянофильских плечах не был признан народом за русский.

С.Л. Франк.
Крушение кумиров.
Берлин: Американское издательство, 1924.

Эта маленькая (104 стр.) книга С.Л. Франка производит большое впечатление. Простая, подлинная и глубокая, она не столько книга (литературное произведение), сколько живой человеческий документ: – исповедь пройденного пути.

В свое время С.Л. Франк не без пафоса восхвалял «Пантеон культуры». Впоследствии он показал себя не только ее красноречивым защитником, но и серьезным работником: – его книги по теоретической философии (в особенности «Предмет знания») принадлежат к лучшим произведениям русской философской литературы. И вот все в корне изменилось. В С.Л. Франке совершилась «переоценка всех ценностей». Не только революция и политика, но вся культура

в целом и ее глубочайшая основа: – вера в «идею», – все потеряло свой прежний удельный вес. Не весит, не значит, не влечет, не движет. От всего предварительного, предпоследнего, внешнего бренная душа отворачивается; ко всему этому *пропал* вкус, все прогоркло. Противен просвещенный шофер, читающий свою газету, неприемлем утонченный поэт, чеканящий в душу свои переживания, неинтересна наука, дрессирующая бездарности.

Тоской и скукой наполняет душу культура, цивилизация, деловитость европейской жизни. Ясно, что всего этого в сущности нет, – что все это химерическая жестикуляция небытия, марево, застилающее от глаз единое на потребу: – родину и Бога.

«Одно родное существо есть, впрочем, у нас всех: это – родина. Чем более мы несчастны, чем более пусты наши души, тем острее и болезненнее мы любим ее и тоскуем по ней. Тут мы ясно чувствуем: родина – не “кумир” и любовь к ней не есть влечение к призраку; родина – живое, реальное существо». И дальше: «Нас может спасти только любовь, – но любовь такого существа и к такому существу, которое не было бы так же слабо, беспомощно и бедно, как мы сами, которое само уже прочно стояло бы на свих ногах и было бы достаточно богато, чтобы поить и кормить наш дух. Мы – бессильные, затерявшиеся в чужой среде дети, и ищем отца и матерь».

Да, родина-мать и бог-отец – вот все, что у нас подлинно есть. Остальное все суета и обман.

Книга С.Л. Франка не теория и философия, не поучение. Она бесхитростный рассказ о пережитом, или, как и говорит сам автор, – исповедь.

Что исповедь не может быть объективной в смысле объективности теории или исследования – ясно. Но и не будучи таковой, она при двух условиях может иметь весьма большее объективное значение. В исповеди Франка оба условия налицо. Во-первых, его исповедь – «исповедь типического жизненного и духовного пути современной русской души вообще», во-вторых, она глубоко искренна. В обоих качествах она заслуживает самого тщательного и серьезного к себе отношения.

Конечно, она кое-что упрощает. Вряд ли русская революционная интеллигенция в эпоху Чехова, Бунина и Горького представляла себе народ в «сусальном» образе Антона Горемыки; вряд ли она когда-либо считала революцию абсолютною ценностью, и уж во всяком случае она неповинна в чрезмерном увлечении идеалом культуры. Пафос русской революционной интеллигенции всегда был в гораздо большей степени пафосом мессианским, чем культуртрегерским. Не думаю, чтобы С.Л. Франк стал это отрицать.

Неточность его зарисовки духовного образа русского революционного интеллигента явно связана с тем, что его исповедь – не только исповедь типичного русского радикала, пришедшего ко Христу, но и высококультурного европейца, – пришедшего к России.

Но все эти недостатки совершенные мелочи. И в общем приходится скорее удивляться справедливости Франка к носителям так страстно отвергаемых им ныне настроений, чем сетовать на его озлобленность и слепоту. Со скорбью об их заблуждениях, но и с «*уважением*, которое заслуживает даже самая ложная и зловредная вера», вспоминает он о «рати мучеников, добровольно принесших себя в жертву Молоху революции». Он ясно видит, что непобедимость революции «объяснима только из той *пламенной* веры, во имя которой тысячи русских людей, красноармейцев и рабочих, шли на смерть, защищая свою *святыню* – революцию». И даже к неприемлемым для него идеалам демократии он относится не с полным отрицанием, а с раздвоенным чувством: «может быть, их *нужно признавать*... но поклоняться им больше невозможно...»

Относительная эта справедливость, думается, все же свидетельствует о том, что Франк не принадлежит к столь часто встречающимся ныне людям, которые всего только *житейски* передвинулись слева направо, а к тем, совсем не многим, у которых этот сдвиг действительно связан с перемещением всего мироощущения с политической поверхности жизни в ее религиозную глубину. Религиозная глубина, как таковая, никакой правде враждебна быть не может, ибо всякая, хотя бы такая относительная правда, а в том числе, конечно, и политическая, только и живет своим отношением к правде абсолютной, к религиозной глубине жизни.

Несмотря, однако, на безусловность и древность этой истины, книга Франка ее как будто не подтверждает. От «Крушения кумиров», безусловно, остается впечатление, что от живой встречи с Богом нет никакого религиозно подлинного и праведного пути к общественной и политической жизни.

Правильно развенчав политику, революцию и культуру в качестве ценностей *абсолютных*, С.Л. Франк не оправдал их в качестве ценностей *относительных*, и начертав путь восхождения от «*кумиров*» жизни и культуры к Богу живому, он не показал пути нисхождения от встречи с Богом к революционно укорененному деланию и строительству, к конкретным политическим идеалам. Против этого в конце концов ничего нельзя было бы иметь (не во всякой же книге могут и должны быть разрешены все вопросы!), если бы сам Франк некоторыми своими положениями не делал по не намеченным им путям нисхожде-

ния некоторых, как будто бы случайных, но симптоматически весьма существенных и не совсем безопасных шагов.

С.Л. Франк сам пишет: «Лишь тот, кто умеет *ясно* отличать абсолютное от относительного... сможет производить целесообразный отбор в мире относительного и оценивать разные средства и пути по их подлинной пригодности».

Казалось, что из этих весьма правильных слов должно бы следовать положение, что политикой должны заниматься все люди, для которых она дело совести и для которых она связана с последними религиозными глубинами их жизни. Но тут в мыслях С.Л. Франка происходит некоторый, не совсем ясный поворот. Противник всякой культурной секуляризации, он вдруг оборачивается в вопросах политики определенным защитником профессионализма и предоставляет все дело общественного устроения жизни каким-то «специалистам научного знания и общественного опыта», верить в религиозную глубину которых у него вряд ли есть какое-либо основание. «Вообще говоря – все общественные, политические, социальные принципы на свете относительны. *Дело специалистов*, людей научного знания и общественного опыта расценить относительное значение каждого, степень его полезности или вредности, условия и формы, при которых они могут оказаться целесообразными или которые, наоборот, делают их неуместными». В этих неожиданных словах безусловно кроется какое-то странное недоразумение. Но пойдем дальше. С.Л. Франк предлагает кесарю отдавать кесарево, а Богу – Божие. Но тут опять возникает сомнение: – кто же будет решать вопрос о границах? *Специалисты* кесарева дела или те, «чья жизнь согрета подлинною верой»? «Была бы только осмыслена общая цель бытия, – пишет С.Л. Франк, – была бы жизнь *согрета подлинной верой*, *дающей мне радость*, *бодрость и ясность*, и тогда *я уже сумею построить свой* дом, установить внешние условия и порядок».

Но если так, то почему бы той, согретой верою русской душе, в русле которой ведет свою речь С.Л. Франк, не сказать хотя бы несколько слов о том, каким быть нашему дому, каким нам его желать и строить. Но нет, этих слов в книге Франка не слышно, а вместо них звучит какая-то совсем другая проповедь, убеждающая нас в том, что реальная жизнь, которая «*как-то* фактически сложилась и органически выросла, *приспособилась* к реальной человеческой природе»... «имеет огромное, безмерное преимущество передо всякими отвлеченными идеалами».

К уже отмеченной вере С.Л. Франка в специалиста политики эти сумеречные, усталые слова присоединяют еще и веру в какую-то

мудрость обывательского терпения. И от этого становится как-то грустно. Неужели же уход от кумиров политики и культуры и встреча с живым Богом ведут к вере в ученого «политспеца» и к старому русскому рецепту: терпеть и не мудрствовать лукаво. Думаю, что этот поворот субъективно в книге Франка, быть может, неизбежный и психологически в ней даже оправданный, по существу дела все же совершенно случаен. Если бы это было иначе, это было бы страшно. Ведь и теперешняя советская жизнь как-то «фактически» сложилась. Неужели же и она имеет «огромное», «безмерное» преимущество над всякой «идеализацией»? Неужели же мы вправе отойти от нее в сторону и предоставить ее переустройство каким-то «специалистам» кесарева дела. Не ясно ли, что нет, не ясно ли, что проблема политического и государственного устроения России сейчас для всякого русского человека величайшая национальная и религиозная проблема, которую должны решать не одни профессионалы-политики, а все русские люди и прежде всего те, что на опыте последних лет пришли к разделяемому и Франком убеждению, что все относительное может быть прочно построено только на основе абсолютной жизни в Боге.

«Благонамеренный». Журнал русской литературной культуры. Книга II

Второй номер «Благонамеренного» и лучше (цельнее) и хуже (беднее) первого.

Будем надеяться, что третий счастливо объединит относительное богатство первого с относительною цельностью второго. Некоторым ручательством того, что наши надежды оправдаются, является та внимательная любовь к русской литературной культуре, которою бесспорно исполнены как содержание, так и внешность нового эмигрантского журнала.

В отделе поэзии надо прежде всего отметить «Соррентийские фотографии» Владислава Ходасевича. Эти стихи не принадлежат к лучшим вещам поэта, но они все же очень хороши: в них есть и характерное для Ходасевича умное чувство жизни, и то органическое чувство формы, с которым нечего делать формалистам.

«Старинное благоговение» М. Цветаевой, вряд ли принадлежащее к последнему периоду ее творчества, читается без той острой радости, которую мы привыкли испытывать над строками этого крупного поэта.

В стихах молодых писателей – Давида Кнута и Шаховского неприятно перекликаются ноты как будто бы еще преждевременного поэтического самокоронования. Талантливая поэма Кнута посвящена великой теме: «Пока не требует поэта к священной жертве Аполлон», и заканчивается свыше обращенными к Давиду Кнуту словами:

Так будешь жить в гармонии безбрежной,
Так будешь чтить обетованный лад.
И слушать звук, и ждать его прилежно,
И умножать великолепный клад.

Также не совсем скромно звучат и слова Шаховского:

Ступайте прочь, сжигальщики мои,
....
Вам не дано вкушать мое бессмертье,
Как и читать мои стихи...

Справедливость, впрочем, требует отметить, что обе приведенные цитаты отнюдь не напоминают известного северянинского «Я гений, Игорь Северянин». Давид Кнут всего только поддался соблазну библейской стилизации и стилизованного пафоса. Шаховскому же, очевидно, не удалось сказать то, что ему хотелось сказать.

Анализ этой неудачи завел бы меня слишком далеко. Скажу потому вкратце, что она явно коренится в недостаточной прочувствованности, а потому и продуманности Шаховским своей темы, темы отношения жизни поэта к песне поэта. С одной стороны, Шаховской как будто бы превозносит жизнь: «любите жизнь, где обитаю я, где жадно смолкли песни соловья» и не доверяет пустой поэзии, под «медленное» (словно насмешливое) пение которой сжигают поэта, а с другой, с другой непонятно... так как с другой, сгорать по Шаховскому и значит творить: «и закружился солнцем облитой легчайший пар – мое творенье».

Но если так, то как можно поэзию, оплачиваемую сжиганием, называть пустой и потом как может поэт сгорать под пение поэзии? Пепел – всегда результат сгорания. Творение поэта – пепел его души. Как же можно сжигать душу поэта под пение результата ее сожжения?

Мне кажется, что в этой неясности и таится причина того, почему нежное и тихое стихотворение Шаховского внезапно обернулось у него под пером непонятною амбициозностью.

В отделе прозы помещены «Страды Богородицы» Алексея Ремизова, говорить о которых вскользь не приходится (мистическая иероглифика и синтаксическая каллиграфия этого трудного художника и замысловатого искусника слога еще ждут своего специального исследователя), и три рассказа молодых беллетристов: «Синагога» Еленева, «Тыл» Сергея Эфрона и «Москва» Соболева. Во всех трех вещах приятно ощущается упорная работа над формой и наличие некоторой внутренней напряженности. Н. Еленев удачно (со стороны чувства, быть может, даже удачнее, чем со стороны стиля) пересказал пражскую легенду. Соболев, пользуясь отчасти беловской ужимкой иронического отношения к своим собственным персонажам, отчасти ремизовским преизбыточным смакованием в описании деталей, дал все же лишь внешне стилизованную кустодиевскую Москву, нарочито вдвинутую в события 1914 года. В общем вещь сделана неплохо и читается с безусловным интересом.

«Тыл» С. Эфрона интереснее обеих названных вещей уже тем, что он первичнее, поднят автором со дна души, настоен на больших, жизнью оплаченных впечатлениях. С этою первичностью содержания удачно контрастирует осложненность повествовательной формы. Небольшой эпизод – отступление белого отряда – дан в нескольких разрезах: тыловое офицерство, семья господина Рабиновича, белая мечта, старинный дом генерал-аншефа Лотохина, коммунистические тени. Эти плоскости пересекают друг друга под острыми углами. В связи с этим большая острота повествующего слова: от почти лирической строфы до карикатурной силуэтности. В общем, вещь не только потенциально талантлива, но и удачна, хотя есть, конечно, и срывы.

В отделе статей интересна большая вещь М. Цветаевой «Поэт о критике». О верности главных мыслей Цветаевой можно много спорить, но об остроте и даже блеске самого процесса мышления – спорить нельзя. У Цветаевой умны не только мысли, но и фразы; иногда не столько мысли, сколько фразы, самые жесты фраз: их темпы, перехваты, ракурсы. Читать Цветаеву всегда большое наслаждение; соглашаться же с нею часто опасно.

Не думаю я, например, что критика – «абсолютный слух на будущее». Абсолютный слух на будущее – пророчество. Пророческое же и критическое дарования – вещи весьма различные. Вряд ли справедливо также заподазривать серьезность и верность стихотворной критики на том основании, что ее автором является слабый, к себе самому недостаточно строгий поэт. Правда, Сент-Бёв отверг в себе поэта, но А.В. и Фридрих Шлегель этого не сделали; а ведь и они

были величайшими критиками своего времени; критиками, не лишенными слуха на вечное. Весьма спорна и та резкая грань, которую Цветаева полагает между жизнью и творчеством поэта: «в частной жизни все позволено – в стихах ничего». Человек, в особенности человек-творец – существо духовное; духовное же начало, начало целостное, неделимое. Отделять Маяковского-коммуниста от Маяковского-поэта – значит пренебрегать духовным содержанием его стихов. Такое пренебрежение естественно для Шкловского, но Цветаева должна была бы думать иначе.

Наряду с этими ошибочными мнениями в статье Цветаевой есть и очень много верного. Особенно существенно все сказанное в 4-й и 5-й главах. Конечно, вещь пишется поэтом «не для миллионов, не для единственного и не для себя»... «а для самой вещи». И очень верно, что всякая вещь до того момента, как начинает писаться, «где-то существует точно и полностью написанная». Платоновское убеждение и ощущение, что всякое творчество есть лишь воспроизведение некой высшей духовной реальности, передано Цветаевой очень хорошо: лично, просто и точно.

Диалог Святополк-Мирского «О консерватизме» написан, как все, что выходит из-под пера этого талантливого, но своенравного и подчас привередливого критика, занимательно и живо; но проблемы культурного консерватизма он, к сожалению, не только не разрешает, но даже и не ставит: уж очень нерасторопен на голову консервативный оппонент автора диалога.

В заключение несколько слов о библиографическом отделе. Он ведется в не совсем обычных тонах и придает журналу какую-то свою особую физиономию. Все рецензии очень коротки, все интересны, но иногда слишком забавны и даже затейливы. Право, я не могу понять, почему Вл. Диксон хвалит Святополк-Мирского за то, что он своей английской книгой усилил в Англии впечатлите о России, как о медведе, ходящем на задних лапах, как я не могу понять и Святополк-Мирского, сообщающего *англичанам*, что Мережковский сделался законным наследником Надсона и что из него мог бы выработаться хороший писатель для юношества. Такое англизирующее упрощение вещей было бы очень кстати, если бы Святополк-Мирский задался целью передать нам, русским, своеобразное понимание англичанами духа русской культуры, но оно весьма неуместно в книге, стремящейся выяснить англичанам сущность русской литературы.

На такие же «ребусы» наталкиваешься и в других рецензиях. Думается, что явление это не случайно. Думается, что оно связано с чрезмерной эстетичностью «Благонамеренного», напоминаю-

щей времена символизма «Весов» и «Аполлона». Отсюда и советы «Пути» развивать литературный отдел и упрек «Современным запискам», что они на задворках печатают Ходасевича и подчеркнутая брезгливость к политике, непонимание того, что политика сейчас, быть может, много метафизичнее литературы.

Если бы журнал освободился от этого своего запоздалого эстетизма, от погони за затейливым и интересным, забрал бы глубже в направлении *духовного* раскрытия сущности и смысла художественного творчества, он безусловно выполнил бы нужную задачу.

Георгий Песков. **Памяти Твоей. Париж: Изд-во «Современные записки», 1930.**

Имя Георгия Пескова за последнее время часто появлялось в периодической печати. В «Памяти Твоей» молодым автором собраны 15 небольших рассказов.

Сборником он свою книгу, однако, не называет и это вполне правильно. Все рассказы в сущности об одном и том же. Во всех рассказах автор напряженно вслушивается, всматривается, вчувствуется в одну и ту же точку: в какой-то невнятно возникающий в глубине безумных российских лет страшный и все же насыщающий душу смысл жизни. Среди относительно молодых эмигрантских писателей найдутся дарования формально более сильные, по манере письма более новые и более острые, но у Георгия Пескова есть одно преимущество. В его рассказах никогда не чувствуется задания интересно разработать пришедший в голову или попавшийся под руку литературный сюжет. Во всем, что он пишет, слышится одержимость определенной темой, определенным видением мира, почти видением о мире. В этом смысле путь Георгия Пескова – исконный путь большой русской литературы.

Какова же основная тема Пескова? Ее можно называть разно: все же я сказал бы, что главное в Пескове – это раздвоенность. Темы Пескова и внешне (сюжетно) и внутренне (духовно-опытно) как бы колеблются между двумя полюсами. Один полюс – подлинная реальность нездешнего мира: вера, чудо, душа человека, любовь. Другой: наваждение, суеверие, случай, психопатология, преступление. Не знаю, как выявил бы Георгий Песков борьбу этих противоположностей, если бы он родился в другой стране и в другое время,

но определенно чувствую, что убедительностью своих рассказов Георгий Песков обязан прежде всего встрече своего внутреннего раздвоения с тем страшным раздвоением русской души, имя которому – большевицкая революция. Вера, чудо, душа, любовь – это же и Россия. Наваждение, преступление, патология, анекдот – это большевизм. Но, конечно, и большевизм – Россия. Рассказы Пескова лишены всякой эмигрантщины: в них нет ни лирики заброшенных усадеб, ни безответственного отношения к большевикам.

Отмеченная мною тема раздвоения часто выдвигается Песковым на первый сюжетный план.

В одной квартире случайно живут вместе верующая ласковая старушка из благородных (сын убит на белом фронте) и комсомолец, у которого не было матери, хотя он и знает женщину, имевшую глупость его родить. Перед смертью старушка просит зажечь лампадку и почитать Евангелие. Комсомолец зажигает электричество и предлагает почитать «Уроки Октября». Но тут происходит нечто странное, – раздвоение: «говорю-то я сам, а другому во мне больно. Точно бы это офицеришка, сын ее в меня влез». Под утро наступает смерть; в голове революционера-марксиста сквозь туман пробивается мысль: «это не она... но не может быть, чтобы ее не было совсем. А вот то, что я над ее смертью ругался – это тут. И всегда тут останется, крыть нечем. («Что Тебе до меня, Иисус»).

В провинцию из города приезжает некий господин со странностями: заикается, зеркало занавешивает, много ест и что-то мучительно вспоминает. Из рассказов выясняется: артиллерия стреляла по дому, дом загорелся, он по трубе спустился и спасся, семья сгорела. С этого и пошла жизнь раздвоенного сознания. О Давиде Васильевиче Д.В. Колобов говорит в третьем лице, как о своем главном враге. Ненормальный случай, и только! Но почему ненормальный? Ненормальность – исключение. Колобов же вовсе не исключение. Все раздвоено: большевики против белых палят, белые – против большевиков. Старухи в погребе сидят, от немца хоронятся, а немцев-то и нет. Белым – красные немцы; красным – белые. Ничего не понять, все двоится. Ненормальность Колобова – норма всей жизни («Жилец»).

Человека бросила жена. Он заперся в своей комнате, не отвечает на стук, почти ничего не ест, все думает о своих обстоятельствах. Впрочем, не думает, а жвачку жует: «пожует, пожует, проглотит; отрыгнет и опять снова».

Рядом с ним живет его хозяйка: скупая, злая, полусумасшедшая старуха Панайотова. Ставни закрыты. Одинока. При ней только ее собаки.

Насильственно извлеченный из своего одиночества Платон Иванович узнает о смерти Панайотовой. Несколько дней не выходила – когда к ней вошли – она мертвая, а ногу с голода собаки съели.

В больной и мучительно сверлящей свои «обстоятельства» голове Платона Ивановича оба эти процесса сливаются в нечто единое. Он единства этого не понимает, но все-таки чувствует пересечение: его живую душу сглодала жена, а фокс съел ногу у мертвой, только его и любившей Панайотовой. Что-то и так, и не так. И похоже, и как раз наоборот. Платон Иванович идет за разъяснением к фоксу. Ложится на ту кушетку, на которой умирала Панайотова. Тихо, кто-то скребется. Фокс кладет лапы на ноги Платона Ивановича, вскакивает на кушетку и теплым языком облизывает его стопудовую от немощи и жара руку. Фокс и Платон Иванович сближаются, гуляют вместе победителями. Платон Иванович всем рассказывает о том, как фокс съел *мертвую* ногу Панайотовой. На отвращение, выражаемое собеседником, он заявляет, уверен, что вы много раз проделывали то же самое. Кто скажет, что он не прав? («Фокс»).

Наряду с рассказами охарактеризованного типа у Пескова встречаются и другие. С одной стороны, чисто анекдотические, не лишенные некоторого привкуса спиритического сеанса («Генеральшин мопс», «Тринадцатый»), с другой, – подлинно религиозные («Памяти Твоей», «Валькирия»). Надо сказать, что эти последние (в книге они первые) написаны с наибольшею художественною убедительностью и с максимальной точностью слов и положений. Причем в обоих Песков стоял перед заданием очень большой сложности. Описать появление среди оставленных близких расстрелянного священника – и описать, *не превратив чуда в галлюцинацию* – задача громадная. Пескову она удалась. Рассказ, быть может, мог бы быть написан сильнее, но я уверен, он не мог бы быть написан правдивее. К лучшим рассказам принадлежит также и «Валькирия». Старая немка Брунхильда Карловна, безбожно коверкая русский язык, переводит в трагическую минуту жизни некоему Евгению Ивановичу один «Grablied» («надгробная песня»). И в ее переводе, в ее беспомощных словах слышится орган, чувствуется духовная первореальность мира: смирение, доброта, мудрость.

Для правильного представления о даровании Пескова необходимо еще отметить, что в его писаниях большую роль играют дети, В большинстве случаев сироты. Дети ощущаются Песковым в известном смысле так же, как и душевно больные; отнюдь не сверху вниз. Дети иначе смотрят на мир, чем взрослые. У них иная «оптика». Но чья «оптика» вернее, точнее и глубже – совсем еще неизвестно, как неизвестно, нет ли большой правды и в миросозерцании

так называемых душевно больных. Благодаря такому непредвзятому, от себя отрешенному подходу к детям Пескову удается то, что часто не удавалось более крупным и опытным писателем – простое и правдивое изображение не только детей, но и детского взгляда на мир. В этом смысле очень удачен рассказ «Бабушкина смерть», в особенности его первая половина.

На все сказанное мною в похвалу Пескова возможно возражение, что в искусстве важны не темы, а их художественное разрешение, не содержание и сюжеты, а форма. Это правильное соображение ни в какой мере и степени, однако, не возражение. Вопрос отношения формы и содержания можно, правда, считать ныне окончательно решенным. Отделение формы от содержания бессмысленно и невозможно. Бесформенное искусство в последнем счете всегда бессодержательно, какими бы оно большими проблемами ни занималось (символические драмы Леонида Андреева). Искусство зрелой и живой формы содержательно даже и тогда, когда оно не занято никакими вопросами и заданиями (рассказы Бунина). Искусство, стремящееся к игнорированию содержания в пользу формы, неизбежно кончается разложением формы в бесформенность формализма (последний период Брюсова). Искусство, пытающееся отрицать форму в пользу содержания, кончает разложением содержания, чаще всего бессодержательной тенденциозностью (вся пролетарская литература). Говоря о содержании рассказов Пескова, я не говорил ни о их духовной бедности, ни о их навязчивой тенденциозности, ни о их нескромной автобиографичности, ни о их эмоциональной сыромятности. Это значит, что, говоря о темах и сюжетах, т.е. о содержании творчества Пескова, я говорил и о формальном даровании автора. Без наличия этого дарования никакая тема до меня бы не дошла.

Но, конечно, все сказанное безусловно верно только в принципе, только в теории. В отдельных же конкретных случаях верно лишь условно, лишь до некоторой степени. Так, при чтении Пескова временами определенно чувствуется, что унаследованной форме русского реалистического рассказа и тому самостоятельному, но не собственному русскому языку, которым пишет Песков, не всегда под силу оформление тех новых, страшных и глубоко пережитых содержаний, которые мучают талантливого автора. Думаю, что связанный с Достоевским внутренний мир Пескова мог бы быть глубже сообщен читателю, если бы форма рассказов была заострена теми методами видения и высказывания, которые мы связываем с именем Андрея Белого. Отсутствие этой остроты чувствуется особенно в том, что некоторые рассказы («Жилец», «Фокс», «Покупательница») не столько разрешены, сколько житейски оборваны, т.е. формально сведены на нет.

О некоторых культурно-философских и общественно-политических исканиях в современной Германии

Мне хотелось бы обратить внимание русского зарубежья на литературную деятельность небольшой, но живой, талантливой группы молодых беспартийных политиков, объединившихся вокруг издательства «Eugen Diederichs» и издающих имеющий большой успех журнал «Die Tat» (Действие). Последний номер этого журнала разошелся в количестве 20000 экземпляров, что представляет собою небывалый для научно-публицистического журнала тираж.

1. *Ferdinand Fried*. Das Ende des Kapitalismus. Jena, 1931.

Книга Фрида представляет собою переработку цикла статей, печатавшихся в «Die Tat». Тот радикализм, с которым Фрид обрушивается на капитализм, вызвал в прессе правого лагеря злостные обвинения в «марксизме». Национальный же пафос книги Фрида вызвал в левом лагере не менее страстные нарекания в «буржуазности».

Из факта этой двусторонней атаки не следует, однако, делать поспешного вывода, будто бы круг сотрудников «Die Tat», во главе с экономистом Фридом и политиком Церером, представляет собою всего только отряд национал-социалистического движения*. Бездна, отделяющая национал-социалистов от группы «Действие» Церера–Фрида, заключается прежде всего в том, что национал-социалисты – улица, а группа «Действие» – катакомбы, что национал-социализм – готовый компромисс между всеми идеями и силами современности, а группа «Действие» – искание синтеза между ними; что национал-социалисты стремятся к захвату власти, а группа «Действие» считает в данный момент подлинно действенным сознательный и радикальный *отказ от всякого внешнего действия*. Вопрос о том, «что нужно делать», Фриду представля-

*Моменты теоретической переклички, правда, имеются. Есть и опасность фашистского срыва, но не эта сторона интересна в молодом движении.

ется вопросом «малодушным». Всякого, пытающегося прорваться за проволочное заграждение бесстрашного анализа современного положения, Фрид считает, как сказали бы в Советской России, «паникером», или, по его собственной, своеобразной терминологии, «дезертиром», т.е. перебежчиком во враждебный стан всезнающих лгунов.

В этой позиции есть острая своеобразность, которая, подчас волнуя и раздражая читателя, все же неустанно влечет к себе.

Особенную ноту придает книге Фрида то обстоятельство, что он рассматривает «кончающийся капитализм» не только как экономическую систему, но и как психологию возглавляющих немецкую промышленность людей, которых автор, очевидно, хорошо и лично знает.

Путем тщательного, поименного изучения главных «капиталистических деятелей» Германии Фрид приходит к заключению, что капиталистический мир вырождается. Эпоха дедов давала гениальных промышленников-вождей, предпринимателей-творцов. Современность же, наоборот, извлекает из промышленно-предпринимательской среды всех наиболее талантливых людей и перебрасывает их на государственный фронт. Этот процесс отхода талантов от промышленно-предпринимательской сферы означает, по мнению Фрида, то, что сама тема капиталистического хозяйства выдыхается. Талантливые люди каждой эпохи всегда устремлены к разработке наиболее важных (талантливых) эпохальных тем. (Мысль эта принадлежит, как известно, Шпенглеру, но Фрид ее очень интересно развивает). Умирание всякой исторической темы раскрывается всегда в ее систематической измене своей исконной сущности. Такая измена со стороны капитализма налицо: ее главный признак – отрицание идеи свободной конкуренции в пользу частичного применения принципа планового хозяйства (картелизование, трестирование и синдикализирование производства). За этой изменой капиталистическому принципу стоит изменение психологии капиталиста. Изначально это была психология риска, азарта, борьбы, ставки на неизвестный шанс. Ныне это усталая психология людей, стремящихся застраховать себя от всяких случайностей. Характерным показателем этой психологии является, между прочим, требование *правительственной* гарантии при заключении сделок с Советской Россией, а также и апелляция банкротящихся банков к *государственному* кошельку.

Вырождением темы капитализма (идеи и психологии) объясняется, по Фриду, утрата капиталистическим миром инстинкта самосохранения, сказывающаяся в техническом вооружении вне-

европейских стран[*] в нелепой сверхрационализации европейского производства и многом другом.

Самоликвидация идеи хозяйства (точнее, идеи гегемонии хозяйства) в пользу идеи государства выдвигается, по мнению Фрида, однако, не только капитализмом, но и трудом. Социалистическая идеология утверждает, правда, примат производства (примат экономики), но все социалистические партии требуют огосударствления средств производства и стремятся к захвату государства. (В России радикальный социализм перерождается в фашистский этатизм).

Теме государства как будто бы принадлежит, таким образом, будущее. Однако надежды, которые связываются ныне многими партиями с ожидаемым расцветом новой государственной эры в Европе, осуществятся, по мнению Фрида, только в том случае, если искомая сильная государственная власть сумеет стать выше партий, сумеет стать воплощением и выражением общенародной, национальной воли. Осуществление «народного государства» (Volksstaat) должно начаться, таким образом, *с ликвидации «промышленного общества»*.

Эта тема подробно развивается известным лейпцигским социологом Фрейером.

2. *Hans Freyer.* Revolution von Rechts. Jena: Eugen Diederichs, 1931

Главная мысль Фрейера заключается в том, что смысл революции не в устроении неустроенных слоев общества в господствующем обществе, а ликвидация этого общества. «Революция, – пишет Фрейер, – есть рождение *нового принципа* в истории и обществе. Революционеры же те люди, что являются воплощением этого принципа *до* его исторической реализации. Было время – пролетариат был революционной силой. Он воплощал в себе идею защиты человека от буржуазного общества, стремившегося превратить рабочего в вещь, в товар. Сейчас этого стремления в Европе нет. Социальное законодательство очеловечило положение рабочего и примирило рабочего с буржуазной душой XIX века. Профессиональные союзы представляют собою не что иное, как органы благополучного устроения рабочего в формах буржуазного общества.

[*] Этой теме уделяет особое внимание Освальд Шпенглер в своей новой книге: Spenglero. Der Mensch und die Technik. C.H. Beek. München. 1931. 86 S.

Социал-демократическая партия больше других партий уверена в примиримости всех интересов; противоборство классов не играет больше никакой принципиальной роли, это «одно из тысячи противоборств, которыми держится и движется жизнь».

Революция слева, по Фрейеру, невозможна, потому что пролетариат изменил своей собственной идее. Но измена пролетариата своей революционной задаче не отменяет самой задачи. То, чего не осилил пролетариат, осилит идущая ему на смену новая сила. Эту новую силу Фрейер называет *народом*, революцию, которую народ подготовляет и совершает, – *революцией справа*.

Задача этой революции справа та же, что некогда стояла перед революционным пролетариатом: *ликвидация рационалистически-атомистического*, *буржуазно-капиталистического общества XIX века*. Идеология Фрейера, несмотря на шовинистическую терминологию, не шовинистична. Его идея народной революции справа не реакционна. Социал-демократ Боринский правильно замечает в своей рецензии на Фрейера («Neue Blätter für den Sozialismus», Heft 8), что «отклонение фрейеровских идей марксистским мановением руки свидетельствовало бы о глубокой духовной реакционности, так как идеи Фрейера во многом совпадают с идеями социализма». И, действительно, фрейеровская идея народа очень близка идее «внеклассового общества». Разница лишь в том, что, по Фрейеру, ликвидация классового общества уже началась, происходит у всех на глазах, как на правом, так и на левом фланге современного общества. Народ и есть, по мнению Фрейера, не что иное, как «*продукт ликвидации индустриально-буржуазного общества*», как новая форма народной жизни, в которой будут господствовать «*не интересы, а идеи*». Народ есть, таким образом, как бы социальное тело целостного сознания. К сожалению, однако, – и в этом величайшая слабость фрейеровской концепции, – главная идея, на которой им строится грядущая целостность народного сознания, есть идея «радикального отрицания («das grundsätzliche Nichts») по отношению ко всем формам XIX века: – культурным, политическим, социальным, т.е. идея, которая в своей отрицательности может быть весьма действенной, революционной силой, но вряд ли способна на какую-либо подлинно творческую роль.

Вопросы, поставленные в концепциях Фрида и Фрейда, получают новый поворот (более конкретный, более актуально-политический) в писаниях главы группы «Действие» – Церера, выходца из либерально-демократических рядов. (В недавнем прошлом Церер был редактором отдела внешней политики старой «Vossische Zeitung»).

3. *Hans Zehrer*. Links oder rechts? (Налево или направо)

Основная мысль Церера, неоднократно высказывавшаяся, впрочем, и русскими эмигрантскими философами-публицистами (в частности С.Л. Франком, в его статье в «Числах»[1*]), сводится к тому, что эти слова потеряли всякий смысл. По мнению Церера, сейчас во всех странах идет борьба не между правыми и левыми силами и группировками, а между XIX и XX столетиями, т.е. между либерализмом – правым, средним и левым – и всеми антилиберальными силами, которые только еще раскрываются в процесса ликвидации отживающих принципов 1789 года.

Основной недостаток либерализма Церер усматривает в его особом отношении к истине, которая, по меткому слову К. Шмидта[*] сводится к положению, что «истина есть функция вечного соревнования мнений». При таком понимании истины самая страстная дискуссионная борьба против либерализма является не борьбою против него, а потаканием ему. Анализируя социалистические и национально-консервативные течения XIX века, Церер показывает, как те и другие разложили себя на путях дискуссионной парламентарной борьбы с либерализмом. Но, разложив своих врагов, либерализм разложил и самого себя. Все формулы либерализма сейчас ничего не значат, ибо либерализм есть всего только общий знаменатель под консервативным, либеральным и социалистическим числителем. Немощная коалиция этих разложивших друг друга сил заключается, по мнению Церера, сейчас в том, что консерватизм консервирует духовно ему чуждые формы капиталистического производства, а социализм смягчает жестокость этих форм социально-политическими, социально-филантропическими моментами. Этот фронт отживших сил давно бы развалился, если бы его не поддерживала четвертая сила, покоящаяся на более древних и более сильных основаниях, – католицизм. В то, что этой силе удастся спасти либеральный фронт, Церер не верит. Для него Брюннинг – конец, а не начало. Ближайшие десятилетия принадлежат, по мнению Церера, по-своему *религиозному*, но определенно *внецерковному* активизму. Выходящее сейчас на историческую сцену поколение будет довольствоваться фактическим осмысливанием жизни. Искание же жизненного смысла, которое собирает всех усталых у церковной ограды, будет ему чуждо. Но это не значит, что роль церкви конча-

---

[*] *Schmidt C.* Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Duncker & Humblot. München.

ется. Когда улягутся предстоящие бури – *слово может оказаться за церковью* («Sie – die Kirche – wird ihre grosse Chance erleben»[2*]), если только церковь сумеет за это время набраться новых сил, «освободить все борющиеся в ней за новое творчество силы».

От анализа итогов XIX века Церер переходит к рассмотрению молодых побегов пореволюционных сил – фашизма, коммунизма, национал-коммунизма и национал-социализма. Среди многих мыслей, высказываемых Церером, наиболее интересно для нас, русских, цереровское противопоставление национал-коммунистического движения, с одной стороны, коммунистическому интернационалу, а с другой – национал-социализму. Причем – и это самое главное – Церер считает, что у *национального* коммунизма имеется очень серьезный шанс победы над своими соперниками. Пока национальному самоопределению немецкого коммунизма мешает «миф Советской России». Но этот миф может сразу же рушиться, как только лучшие из вождей коммунизма поймут, что большевизм духовно идет не во главе европейского развития, а в его хвосте, что он тот же «либерализм с марксистским коэффициентом». «Не будем заблуждаться, – заканчивает Церер свои размышления по поводу национального коммунизма, – развитие идет гигантскими шагами. Через несколько месяцев *национал-коммунизм* может стать во главе всех *анти-либеральных* сил Германии. В этом случае он определит собою все будущее развитие немецких судеб».

Шанс, имеющийся у национал-коммунистов, Церер связывает с тем, что они в гораздо меньшей степени партия и в гораздо большей степени движение, чем коммунисты, идущие на поводу у Москвы, чем гитлеровцы, все более превращающиеся в подручных буржуазно-националистической реакции Гугенберга.

«За то, что борьба между национал-социалистами и коммунистами не кончится победою ни той, ни другой стороны, но приведет сначала к декристаллизации обеих, ныне существующих организаций, а затем к уравновешенному примирению обоих полюсов в новом социальном образовании (Gemeinschaft), которое будет уже по праву чувствовать себя представителем народного всеединства (totale Volksgemeinschaft), – за это говорит (очень характерное для Церера замечание) прежде всего тот факт, что как коммунизм, так и национал-социализм уже подпали либералистическому влиянию, заражены трупным ядом девятнадцатого столетия (стали париями).

Вопрос освобождения от либерализма есть, по Цереру, прежде всего вопрос поколения. Быстрого освобождения от духа XIX века ждать не приходится. «Творческий размах последних 150 лет еще

вибрирует в наших нервах, в нашем мышлении еще господствуют методы и направления прошлого».

Что же остается делать? – спрашивает Церер. Ответ его очень интересен. Единственно важное дело – работа над созданием *нового человека*. Создание нового человека возможно лишь на путях создания *нового миросозерцания*. Миросозерцание это должно быть «целостным и центральным», т.е. «*религиозным*». Оно не может быть продуктом уединенного и индивидуалистического творчества, как философские системы XIX века. Почвой его взращения должен быть народ, понимаемый как продукт ликвидации буржуазно-индустриального общества. Формами взращения грядущего народного сознания должны быть подлежащие немедленному созданию духовно-творческие организации новых людей: «общества, ордена, ложи». Работа в этих объединениях должна вестись в атмосфере полной свободы, ограниченной, однако, исповеданием единой веры (целостного миросозерцания). Работа эта не должна витать в облаках: – должна сосредотачиваться на разрешении практических вопросов зачинающейся эпохи. Результаты этой работы должны публиковаться в журналах, которые призваны сменить партийные и бульварные газеты. Но и журналы должны быть преобразованы. В качестве сотрудников допустимы лишь люди, объединенные целостным миросозерцанием («ein geschlossener Mitarbeiterkreis mit einem geschlossenen Weltbild»[3*]). Апеллировать журналы должны не к публике, а к читательской общине («Lesergemeinde»).

Таков тот путь единственно серьезного культурно-политического дела, на который зовут немецкую молодежь Церер и его группа.

Новый путь Церера – очень старый русский путь. Идти им нам, русским, много легче, чем немцам. Подробное развитие этого положения завело бы меня очень далеко. А потому в заключение только намек на то, о чем должна была бы идти дальнейшая речь.

России легче идти по пути Церера, чем Германии, по трем причинам.

Во-первых, потому, что русское религиозное сознание не знает существенной для всей немецкой культуры борьбы католицизма с протестантизмом.

Во-вторых, потому, что путь орденского творчества культуры и жизни есть традиционный путь русской интеллигенции.

И, в-третьих, наконец, потому, что народ и сейчас в России – гораздо более реальная историческая сила, чем «буржуазно-индустриальное» общество западного образца.

Ко всем этим вопросам нам придется еще не раз вернуться.

Третья Россия.
Орган пореволюционного синтеза.
№ 1. Париж, 1932.

Появление «Третьей России» можно только приветствовать. К счастью, «Третья Россия» по своему содержанию не напоминает «Третьего царства» немецких национал-социалистов. Молодой журнал энергично отмежевывается от всякого фашизма и определенно становится на сторону «неодемократии». Если в журнале есть что от духа фашизма, то это его тон: волевой, страстный, бодрый, иногда не только несущийся, но и заносчивый. Против всего этого ничего иметь нельзя. Люди, вышедшие из революции, не могут, да, пожалуй, и не должны писать иначе.

Позиция журнала, и это отрадно, довольно сложна. Авторы знают, «что идеология, преждевременно вынесенная на улицу, будет дискредитирована. Потому они далеки от эмигрантской игры в комсомол и от *плакатного* стиля младоросского мышления. В этой серьезности чувствуется близость к России. Этою же близостью объясняется и их демократизм. Против советской власти они выдвигают прежде всего обвинение в расхищении человеческой личности. «Нельзя создать новое, высшее общество, не создавая нового, высшего человека»... Общество состоит из людей, а они (большевики) уродуют, кастрируют, морально убивают человека (стр. 10)... Нельзя увеличить сумму, сводя к нулю слагаемые, а они сводят человеческую личность к нулю! «Как искренних демократов, нас, новоградцев, не может не радовать, что утверждение личности “Третья Россия” связывает с провозглашением таких старых требований, как свобода совести, слова, печати, собраний, союзов...» (стр. 25). Этим принципиальным утверждением вечных прав человека и гражданина «Третья Россия» выгодно отличается от других пореволюционных течений, начиная с евразийцев и кончая младороссами. Справедливость требует отметить, что те же ноты (хотя и не столь определенные), звучали и в «Утверждениях», к которым «Третья Россия» вообще весьма близка по общему своему настроению.

Но авторы «Третьей России» не только демократы, они неодемократы и, как неодемократы, они народники-мессианисты. Для них самих неодемократазм крепко связан с их народническим мес-

сианизмом. По существу же оба начала, конечно, отделимы, по меньшей степени, отличимы друг от друга. Остановимся сначала на принципе неодемократизма.

По мысли «Третьей России», неодемократы отличаются от просто демократов, например от р.-д.[1*], прежде всего тем, что им вполне ясно, что современному, западноевропейскому демократу ни демократии, ни свободы от фашистски-коммунистического натиска не отстоять, если ему нечего будет отстаивать кроме свободы собраний, в которых ему не о чем говорить. Чувство духовно-культурного кризиса не столько идеи демократии, сколько духовно-душевного строя современного демократа в «Третьей России» очень сильно. Отсюда и забота о целостном, синтетическом миросозерцании. Конечно, целостного, соборного. да еще действенного миросозерцания не выдумаешь. Является ли «народнический мессианизм» «Третьей России» таким миросозерцанием – вопрос весьма спорный. Но об этом ниже. Пока речь идет не о том, какое миросозерцание окажется правильным, а о том, что без какого бы то ни было миросозерцания демократии дальше жить нельзя. В этом смысле весьма показательны только что закончившиеся выборы немецкого президента. Натиск двуединого красно-черного фашизма, правда, отбит, но предаваться ликованию демократии не приходится. Во-первых, потому, что национал-социализм, у которого за душою нет ни одной разумной и практически выполнимой политической мысли, вырос вдвое, – во-вторых, потому, что демократический блок потерял, по сравнению с выборами в Рейхстаг, около трех миллионов голосов, и, наконец (и это главное), потому, что дело демократии выиграли *демократы антидемократического миросозерцания*, если о таковом возможно говорить. Выиграли верующий протестант-консерватор Гинденбург и страстный патриот-католик Брюнинг. В чем дело: почему зрелой германской демократии так трудно дается борьба с национал-социализмом? Ответ только один: потому что у национал-социалистов есть свой человек, резко оформленный целостным национал-социалистическим миросозерцанием. Потому что на их *страшных* собраниях есть *свой* дух, потому что им удаются народные празднества. Рядовая, старорежимная демократия всего этого не видит. Говоря о национал-социалистах, она все еще говорит о «бандах». За непростительную глупость этой примитивно-реакционной социологии ей придется, быть может, очень дорого заплатить, если не выручит «неодемократия» германской пореволюционной молодежи.

Спасение демократии сейчас действительно только в новом человеке и в новой вере. Авторы «Третьей России» это прекрасно понимают, и в этом их большая заслуга.

С миросозерцательным максимализмом «Третья Россия» соединяет (особенно определенно в статье, присланной, согласно примечанию редакции, из России) тактический минимализм своих революционных заданий.

Но сейчас важнее другой спор, спор о содержании того целостного миросозерцания, которое выдвигается народниками-мессианистами. И тут они почти во всем правы. Правы в своем стремлении религиозно укоренить свой культурно-философский и социально-политический синтез, правы в отрицании таких отживших антитез, как славянофилы и западники, правые и левые, и во многом другом. В конце концов, у нас только одно, правда, весьма существенное расхождение с «Третьей Россией»: это весьма неясная ее религиозная позиция. «Третья Россия» выдвигает в качестве своего основного требования «синтез традиционной религиозности и ее революционного отрицания», но из всего, что она в дальнейшем пишет по религиозному вопросу, не выясняется, что же от «традиционной религиозности» входит в ее синтез. О грехе и несостоятельности синодально-монархического православия спорить нам с «Третьей Россией» не приходится. Не будем мы защищать и «бытового православия» евразийцев. Ясно и то, что новая эпоха потребует создания нового взаимоотношения между христианством и культурой, церковью и государством. Вечная истина христианства постоянно обновляется в истории, все это очевидно. Но все это очевидно только в кругу тех, кто, говоря о религии, говорит о христианстве. Горячо, но не совсем внятно написанная статья Баранецкого «В поисках нового миросозерцания» оставляет вопрос о взаимоотношении его религии и христианства по крайней мере открытым. Те требования, которые Боранецкий предъявляет к новой религии, считая их, очевидно, не осуществимыми в пределах христианства, на самом деле христианством никогда не отрицались. Боранецкий смотрит на христианство не то как толстовец, не то как ницшеанец и поэтому сущности христианства не видит. Смысл христианства, конечно, не в отрицании материи, как думает Баранецкий, а в ее преображении. Преображение мира есть основное задание христианства. Противополагать христианство религиозному историзму неверно, ибо в основе почти всех историко-философских концепций лежит, как известно, христианское понимание истории. Все это вопросы весьма трудные и, главное, вопросы, над которыми человечество уже так много думало, что вряд ли правильно касаться их так бегло и вскользь, как это делает «Третья Россия». Будем надеяться, что только краткость статьи Боранецкого повинна в том, что проповедуемая им религия становящегося Бога (титаническое

миросозерцание!) местами неприятно напоминает не то бунтарство андреевского «Саввы», не то горьковское: «человек – это звучит гордо». Боранецкий так и пишет: «Свобода – атрибут величия человека, категория гордости его». Все это, конечно, не так. И Бог, хотя бы и становящийся, – все-таки не Бунтарь; даже и не «трансцендентный Бунтарь» с большой буквы. Но дело не в недостатках миросозерцания Баранецкого. В конце концов они исправимы. Дело совсем в другом.

Дело в том, что ни на каком философском, хотя бы и философско-религиозном миросозерцании синтеза не построишь. Он или вообще не построяем, или построяем только на сверхфилософской и сверхиндивидуальной религиозной основе. Человечество переживает сейчас не только кризис материализма, но и более острый кризис идеализма. Осознание этого кризиса ведет или к нигилизму и отчаянию, или к утверждению мистически-исторической реальности христианства.

Князь Сергей Щербатов. **Художник в ушедшей России. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1955. 416 с.**

Тайна личности, учит Платон – в памяти. Национальность по верному средневековому учению есть некая соборная личность. Учение Платона относится, таким образом, и к нации.

Пафос всякой революции в отрицании прошлого, в борьбе с памятью, а потому и в разложении нации как соборной личности.

Одним из действительнейших средств против болезни беспамятства является серьезная мемуарная литература. Серьезность и значительность прекрасно написанных воспоминаний кн. Щербатова, большого мастера словесного портрета (Дягилев, Серов, Коровин, Остроухов и другие) заключается в том, что он лишь на немногих последних страницах с глубоким волнением и со сдержанным гневом говорит о своей личной судьбе, на протяжении же всей книги – повествует исключительно о судьбах русских художников, которых он прекрасно знал, и русского искусства.

Внутренняя правда книги князя Щербатова заключается в том, что она написана отнюдь не реакционером, как может показаться на поверхностный взгляд, а подлинным консерватором. Психология типичного реакционера очень близка к психологии революци-

онера: революционер отрицает прошлое во имя будущего, реакционер – будущее ради прошлого. Оба с разных сторон разрывают цепь времен. В отличие от реакционера всякий подлинный консерватор прекрасно понимает, что прошлое как таковое сохранению не подлежит, что сохранения достойно лишь непреходящее содержание прошлого, требующее ради своей власти над будущим непрерывного переоформления. В своей книге князь Щербатов часто подчеркивает новаторский и даже революционный характер своего консерватизма.

Наряду с консерватизмом отличительною чертою воспоминаний князя Щербатова является их исключительная русскость: возвышенная, страстная и нежная любовь автора к образу своей России. Доказывать, что кроме России, нарисованной Щербатовым, издревле существовала и другая Россия, гораздо менее привлекательная, конечно, можно, но вряд ли сейчас нужно. Наша задача, в особенности задача старой эмиграции – иная. Наш долг сделать все от нас зависящее, чтобы за устрашающе грандиозным, а подчас и уродливым образом большевистской республики не исчез бы образ той пленительной, подлинной Руси, которым как-никак все же светился тоже ведь не безгрешный образ царской империи.

Этот пленительный образ нарисован князем Щербатовым с исключительной силой. Много проникновенных страниц посвящено им стародворянской усадьбе, с ее глубокой не только национальной, но и европейской культурой, живописной русской деревне (красные рубахи, пестрые ситцы, античные складки сарафанов, легкая девичья походка босых ног), населенной смышленым, живым по духу независимым крестьянством, и, наконец, русской природе, с ее неохватными горизонтами, ее глубоким дыханием и подчас нездешнею вечернею тишиной.

Эту свою, слегка, конечно, как оно и полагается живописцу, стилизованную Россию, князь Щербатов горячо защищает от ее главных врагов: от надменной петербургской бюрократии и революционной интеллигенции; негодует он и на подмену подлинной России псевдорусским сентиментально-кустарническим «style russe»[1*], от которого не был свободен талантливый, но лубочный Билибин.

Русскость книги князя Щербатова заключается, однако, не только в ее эротическом, отнюдь не воинственно-государственном патриотизме – в шовинизме князя Щербатова упрекнуть никак нельзя – но и в его подлинно русском отношении к искусству. Это отношение всецело определяется близкою и Владимиру Соловьёву верою Достоевского, что «красота спасет мир». Подчеркиваю, красота, не искусство. Никогда ни Достоевский, ни князь Щербатов

не поверили бы, что мир может быть спасен и враждебным красоте искусством. Этим ощущением живой связи между красотой и искусством объясняется и весьма критическое, хотя в общем все же справедливое, отношение князя Щербатова к новым и новейшим течениям художественного модернизма: к импрессионистам, Пикассо и русским «подпарижникам». Лишь искусство, связанное с красотой, нужно, по мнению Щербатова, жизни. Лишь искусство, органически входящее в жизнь, возвышает и преображает ее. Книга князя Щербатова исполнена живой тоски по тем временам, когда сиенские горожане в триумфальном шествии провожали только что законченную картину Дуччио из мастерской художника в собор, когда флорентийская толпа днями и ночами любовалась Персеем Бенвенуто Челлини, или голландский синдик вешал на дубовую стену своей уютной полутемной столовой интерьер Питера де Хоха или портрет Рембрандта. Эта интимная любовная связь между искусством и жизнью, по правильному мнению князя Щербатова, уже давно отошла в прошлое. Страницы, посвященные разрыву между художником и обществом, принадлежат к самым парадоксальным, но, быть может, и к самым существенным страницам книги. Недопустимым представляется князю Щербатову то, что картины, по которым на выставках лишь бегло скользнул профессиональный глаз знатока или поверхностный взгляд обывателя, получают, как больные в лечебницах или преступники в тюрьме, свой номер и отправляются в усыпальницы музеев, где они, не нужные ни церкви, ни дворцу, ни комнате, скучно живут вне соприкосновения с жизнью, никем интимно не любимые и никому по-настоящему не дорогие.

С этими мыслями и чувствами связана подробно описанная в книге меценатская деятельность князя Щербатова в России: постройка в Москве дома-музея, предназначенного в будущем стать городским музеем, и благотворительно-художественного детского посада в подмосковном имении. На осуществление этих планов князь Щербатов тратил, конечно, громадные деньги. Толстовского стыда за свое богатство перед неимущими и обездоленными он никогда не чувствовал, социалистический пафос поравнения был ему и как дворянину, и как художнику глубоко противен. Подлинную *нравственную* ответственность он чувствовал только перед унаследованною собственностью, расточать которую он, по его мнению, не имел никакого права, так как она была ему дана ради праведного служения: вечной красоте, исторической России и ее талантливому, умному народу.

5. О ФЕДОРЕ СТЕПУНЕ

В.Ф. Эрн

Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу нового философского журнала «Логос»

Εστι ο ως εμοι δοκει, ου περι ονοματος η αμφισβήτησις.
Plato, Resp. VII, 533 D[1*].

На обложке изображение Гераклита, орнамент из Парфенона и крупными греческими буквами написано: «Λόγος».

Что это?

Читаю статью за статьей, за крупным шрифтом мелкий, за мелким рецензии, за рецензиями анонс второго выпуска и широкие обещания дальнейших многочисленных благодеяний варварскому народу русскому – и с изумлением вижу, что обманут во всех своих ожиданиях: никакого Гераклита, никакого Λόγος'а, ни одной пылинки со священного Парфенона.

Из-под греческой маски, наскоро и неловко надетой, всюду красуется знакомое: Made in Germany[2*].

Чтобы попасть в Афины, необходимо «перелететь»

«...на крыльях лебединых
Двойную грань пространства и веков...»[3*]

Это далекое и трудное путешествие составителям нового философского альманаха показалось, очевидно, «несовременным». «Крыльям» они предпочли билеты II-го класса, «двойной грани» русско-немецкую границу, античным Афинам современные: Фрейбург, Гейдельберг, Марбург, Вюрцбург и прочие университетские города несвященной Германской империи. Запасшись там философическими товарами самой последней выделки, они приехали в Россию и тут, окруженные варварством, почувствовали себя носителями высшей культуры, обладателями той единой, в себе согласной, столь блестяще в Германии разработанной, научной философии, во имя которой все бывшее в России объявляется не бывшим, все настоящее не настоящим, а будущее признается лишь в той мере, в какой философская Россия успеет запастись германскими фабрикатами и преодолеть ими, как неким лекарством, свою хаотическую, стихийную иррациональность.

Мы вовсе не против свободы «передвижения». Всякий волен, особенно в период «Lehrjahre» и «Wanderjahre»[4*], вояжировать как угодно: Фрейбург предпочитать Афинам, Марбург – Александрии. Но к чему маскарад? К чему греческая маска – величайшего значения – на малозначительном современном немецком лице?

Скажу больше: я даже не против маскарада. При хорошем режиссере и маскарад может быть интересен, значителен, нужен. К сожалению, за бледной греческой маской, впопыхах надетой, составители «Логоса» являют лицо угрюмое, неоживленное, скованно-проповедническое. У них нет свободы движения, талантливой легкости проявления. Расин тоже маскарад. Но его «Федра», несмотря на всю «ложноклассичность», по справедливому признанию Достоевского, изваяна из мрамора[5*]. Составители «Логоса» с первой же строчки забывают о греческой маске и «маскараде» и с заученной тяжеловесностью наставляют, выговаривают, учат, морализируют, зарывают в могилу живое. Они ничего не творят, ни в одной из статей не дают ощутить in actu[6*] того, о чем говорят. Бесконечные пожелания, отмежевывания, подходы, приготовления – а к чему, не ясно. Это «что» – к которому все составители «Логоса» готовятся и приступают и о котором непрерывно говорят в «будущей форме» – о котором мечтают и воздыхают – это таинственное «что» ни разу не воплощается в форму раздельных, философски ясных и уловимых положений. Оно так и остается невысказанным. Но это невысказанное «что» рисуется воображению авторов «Логоса» грандиозным, колоссальным, монументальным, и оно-то и питает тот пафос пренебрежения и презрительного невнимания, который пышно цветет даже в десятистрочных рецензиях или в

пятистрочных примечаниях. Они воспевают еще не выстроенные укрепления «научной философии», прославляют их еще не осуществленную несокрушимость и, как бы в гипнозе, не замечают смешного несоответствия между тем, что ими *действительно* сказано, и тем, что им *хотелось бы* сказать, но что, к сожалению, ими не только не сказано, но даже и не намечено к философскому выявлению в сколько-нибудь определенных чертах. А между тем пыл воинственного пренебрежения соразмерен не тому, что ими сказано, а тому, что ими *не сказано*, и это составляет самую неприятную сторону «Логоса». Не будь этих необоснованных притязаний, не будь этих презрительно-пренебрежительных взглядов на русскую действительность в ее прошлом и настоящем – появление «Логоса» можно было бы только приветствовать: появился философский альманах с определенно немецким направлением, с девизом «научная философия». Ну и слава Богу! Ура не закричим, но читать будем с удовольствием. К сожалению, весьма скромному и безобидному содержанию «Логоса» претенциозно предпосылается огромная вывеска; бледные, ничем не замечательные статьи вставляются в ярко притязательные рамки; очередной номер обыкновенного философского журнала, даже не талантливый по выполнению, искусственно раздувается самими авторами до степени культурного события, до степени нового важного факта в историческом самосознании России. Это может вызвать иллюзии, а иллюзии, как иллюзии, всегда нежелательны. Вот почему, вместо того чтобы ограничиться краткой рецензией, мы пишем статью и подвергаем «Логос» разбору, которого смело могло бы не быть, если бы составители «Логоса», следуя своим собственным принципам, ограничились только «рациональным» и не привнесли в свое предприятие «иррациональных» – чтобы не сказать – нерациональных мотивов.

I

Начнем с «маски». Многим она может показаться по существу безобидной. Логос так Логос – не все ли равно? Что касается до меня, то если бы мне насыпали между зубов целую горсть песку и заставили его жевать, то эту операцию я бы перенес с бóльшим спокойствием, чем священное имя Логос на обложке нового Альманаха.

Альманах под названием «Логос» появляется в центре России, живущей *религией Слова*, *религией Логоса*. Почти две тысячи лет православный Восток таинственно носит в себе *святыню* религии Слова. Эта святыня утверждена и раскрыта подвигом величайших святых, начиная с апостолов и фиваидских пустынников и продолжая

(но не кончая) таким молниеносным свидетелем Слова, как св. Серафим. В глубочайшем, иератическом молчании скрыта эта святыня. Она вся *под* землей. Как подземная она могла и даже должна была остаться неизвестной для тех, кто существующее мерит простыми, так сказать физиологическими, глазами. И то, чего не видит *этими* глазами, считает за несуществующее. Но эта динамическая подземная святыня православия была не раз в истории Востока предметом статического *философского* созерцания. Невидимые лучи этой святыни озаряли видимым светом горные вершины христианского умозрения. Если, по терминологии Востока, πάντων τελειστάτη η των αγίων φιλοσοφία[7*], то следующую (вниз) ступень философского совершенства занимают те, кто эту последнюю, уже *осуществленную* мудрость – σοφίαν κατ'ενέργειαν – *созерцали* умом, издали, как Обетованную Землю. Из массы великих творцов и создателей умозрительного богословия Востока назову более крупных и замечательных: это неизвестный автор «Ареопагитик», св. Максим Исповедник, св. Григорий Нисский.

И тут нельзя с достаточной силой [не] подчеркнуть один замечательный факт: как только философская мысль христианского Востока подходила к созерцанию подземной святыни православия – она мгновенно и сознательно вступала в *живую стихию Логоса.* С юношеской силой и неповторимой свежестью, осознанной эллинскими мыслителями, Логос становится неотъемлемой частью христианского сознания и, углубляясь, преображаясь на православном Востоке, раскидывается в широковетвистое, пышное дерево глубочайшего умозрения. Когда один из самых крупных философов Запада Эригена создает свою систему, которая вызывает невольное изумление в большинстве исследователей как непостижимое «чудо IX-го века» – то это объясняется только тем, что Эригена с гениальной чуткостью оценил совершенное в области мысли Востоком и приник с священной жадностью к «libam sacro Graecorum nectare fartam»[8*]. И вся эта мудрость – сознательная и принципиально осмысленная *философия Логоса.*

Если составители «Логоса» могли и должны были не знать мудрость Слова в высшем ее аспекте – в энергии чистого подвига и существенного усвоения Предвечной Истины, если они с своей точки зрения имели условное право игнорировать эту мудрость как несуществующую – то они *обязаны* были знать *о философии* Логоса. Пусть философия эта в своем историческом развитии и значении исследована слишком недостаточно, во всяком случае далеко не соответственно своим истинным размерам. Пусть внутренняя суть философии Логоса остается непонятной большинству современ-

ных исследователей. Но уж не настолько она неисследована, чтобы философски образованному человеку нашего времени могло бы быть неизвестным, *что́* такое Логос. История Логоса в античной философии исследована с достаточной полнотой. Христианская философия Логоса – вот что *выяснено* действительно мало. Но самый факт дальнейшего и богатого развития античного зерна Логоса на христианской почве настолько известен, что стал трюизмом.

Почему же составители нового альманаха остановились на названии «Логос»? Звучное слово? Хорошая вывеска? Но позволительно ли даже в самой юношеской погоне за звучным словом заходить так *далеко?* Что общего между «Логосом» «Мусагета» и Логосом, имеющим *свою определенную, более чем двухтысячелетнюю историю* в философском сознании человечества? И если ничего общего нет, допустимо ли хотя бы с точки зрения литературных приличий игнорировать эту более чем двухтысячелетнюю историю тем, кто считает себя преимущественными носителями философской *культуры* и сторонниками не какой-нибудь, а строго *научной* философии? Культурность должна воспитывать уважение к тысячелетним культурным фактам, а научность требует, чтобы слова и термины, в которых факты эти закрепились, без всякой нужды, фантастически не употреблялись в качестве простой литературной маски.

Логос в кавычках исчерпывается без остатка идеями кантианства. Эпигон эпигонов, он с юношеской порывистостью бегает по старым дорожкам, проложенным гением Канта и трудолюбием немцев второй половины XIX века, обращенным в любимые места философических прогулок для всех, кто философскую одаренность отождествляет со способностью и наклонностью к ежедневной 10-часовой кабинетной работе.

Кантианство есть завершение *рационализма.* В некоторых пунктах своего *личного* мировоззрения Кант преодолевал рационализм, и этими поворотами в глубине философии Канта гениально воспользовался Шеллинг, пытавшийся из пустыни сухого и узкого рационализма вывести философскую мысль Европы «в широкое поле объективной науки».

Но кантианство (а не мировоззрение Канта) всецело умещается в рамки рационализма. Его единый принцип – своеобразно осознанный, самодержавный ratio, который в новой философии кладется во главу угла и становится единственным органом философского исследования.

Ratio есть попытка неверного и не всецелого самоопределения мысли. Живая стихия мысли, обладающей действительной автономией внутреннего, ничем внешним не обусловленного самоо-

пределения – в концепции рационализма превращается в мертвую *схему суждения*, лишенную всякой активности, всякого внутреннего «начала движения». «Рассудок не судит, судит лишь воля»[9*]. – Эта формулировка Мальбранша ярко вскрывает самую сущность рационалистической концепции мысли. Будучи сам в себе неподвижен, лишенный внутренней жизни, не совпадающий с действительной сущностью мысли, ratio ведет лишь *призрачную жизнь* в сознании новой философии как некая аберрация, как неосуществленная попытка неудавшегося самоопределения. Но, будучи сам в себе призрачен, ratio, становясь единственным господином и нераздельным владыкой философского сознания Нового времени, постепенно разрешает всю совокупность действительности в *призрак*, в непонятно закономерную *иллюзию*. Последовательно развивая начала, заложенные в самой сущности нового европейского мышления, Беркли принужден признать материальную субстанцию *несуществующей*. Последовательно развивая принципы философии Беркли, Юм с неизбежной логичностью приходит к признанию, что душевная субстанция не существует совершенно так же, как и материальная. Ratio в своем последовательном завоевании европейской мысли приводит, таким образом, к пышному, яркому расцвету универсального *меонизма*. Этот расцветший в Беркли и Юме меонизм принципиально и окончательно закрепляется в трансцендентализме Канта.

Итак, составители «Логоса», примыкая к традициям главного русла европейского мышления, всецело находятся во власти двух основных принципов всей новой философии, нашедших в кантианстве свое завершение: первый, явный, всепроникающий принцип – *рационализм*, второй, из него вытекающий, тайный и скрытый, но столь же всепроникающий принцип – *меонизм*.

Как же относится к этим двум принципам Логос восточного умозрения, т.е. единственный подлинный Логос, ибо история философской мысли не знает другого?

Основным тенденциям европейского мышления Λόγος античный и Λόγος восточно-христианского умозрения можно противопоставить как *прямую* противоположность.

Ratio есть результат схематического отвлечения. Рассудок Ивана, Якова и Петра берется в *среднем* разрезе. Нивелируется то, что *всем* присуще, чем рассуждают *все* и *всегда*, и, тщательно избегая индивидуальных отклонений, мы получаем безличную, отвлеченную, мертвую схему суждения, называемую ratio. Принцип составления этой схемы – *количественный*.

К осознанию Λόγος'а приходят совершенно иным путем. *Потенциально* присущий всем, он *актуален* далеко не у всех и дале-

ко не всегда. Чтобы δύναμειν όν Логоса перешло в ενεργεία όν[10*], необходима та интенсификация сознания, на которую способны лишь гений и вдохновение. Но потенция гения и вдохновения присуща каждому человеку, ибо, по справедливому утверждению Вейнингера, каждый может быть гениальным в отдельных жизненных проявлениях. Логос – это не средний разрез – это *вершина* сознания. Это не отвлечение, это восхождение по ступеням все большей *конкретности*. Это – не начало, в безразличии которого тонут все многообразия *личности,* это живая стихия, в которой личность раскрывается и углубляется. Внутренний принцип Λόγος'а – качественный.

Но эта противоположность между Λόγος'ом и ratio стушевывается перед противоположностью еще более глубокою.

Существо Λόγος'а состоит в его *божественности*. Это не субъективно-человеческий принцип, а объективно-божественный. Λόγος – это предвечное определение Самого Абсолютного. Бог, непостижимый в своем существе; Бог, возвышающийся над всякой мыслью и именем; Бог, о Котором можно сказать, что Он *есть,* но не *что* Он есть; Бог, непостижимость Которого даже над новой землей грядущего Царства навеки раскинется *таинством* нового неба – Бог христианства *изначально* был Логосом εν αρχη ην ο Λόγος[11*]. Предвечно сущее Слово, Которое Само о Себе говорит: Аз есмь сый[12*], явилось тем творческим принципом, в Котором и Которым сотворено все существующее. Вселенная, космос есть раскрытие и откровение изначально сущего Слова. Будучи этим раскрытием и откровением, мир в самых тайных недрах своих «логичен», т.е. сообразен и соразмерен Логосу, и каждая деталь и событие *этого* мира есть скрытая *мысль,* тайное движение всепроникающего божественного Слова. Логос как начало *человеческого* познания не есть Логос другой, отличный от Логоса существенно-божественного. Это *тот же самый* Логос, только в разных степенях *осознания*.

Человек, поднимающийся к «логическому» сознанию, т.е. приходящий к сознанию в себе Логоса, уничтожает разрыв между мыслью и сущим (разрыв – фатальный для ratio), ибо *себя* сознает как божественно-Сущее. Здесь действительно осуществляется перипатетическое τò αυτό εστι τò νοουν και ωοούμενον[13*]. Отсюда коренной и универсальный *онтологизм* в философии Логоса, черта колоссальной важности. Для приверженцев философии Слова самое понятие Истины *онотологично*. В противоположность меоническому рационализму, говорящему о каком-то призрачном *соответствии* чего-то с чем-то (как показывает Лосский, доктрина «соответствия» проникает и трансцендентальную философию Канта), восточное умозрение признает истину – *бытием* в Логосе, т.е. *бытием в Истине*,

каковое бытие возможно лишь чрез *становление* Логосом, чрез благодать *существенного* усвоения Слова. (Таково гносеологическое значение религиозного термина θεωσις[14*]). Отсюда та совершенно уждая и непонятная новому философскому сознанию Запада[*], но глубоко последовательная в себе *динамическая теория познания*, по которой степень познания соответствует степени напряженности *воли*, степени существенной *устремленности* к Истине, и по которой в лестнице Богопознания, т.е. познания Сущего, далеко всех превышают герои и подвижники духа – *святые*.

Онтологизм восточного умозрения свое осуществление находит в прагматике христианского подвига, а подвиг есть глубочайшее раскрытие и утверждение всех творческих и существенных сторон личности, этого ядра космической жизни.

Мы видим, что бездной разделены ratio и Λόγος. Их можно только противополагать. Меонический рационализм составителей «Логоса» коренным и принципиальным образом ничего общего не имеет с логизмом и онтологизмом действительной философии Λόγος'а. И ставить марку Λόγος'а на рационалистическом предприятии – это значит обнаружить или отсутствие всякого музыкального слуха, или отсутствие серьезной осведомленности в истории философии.

II

Я намеренно остановился подольше на «маске». Это не придирка к неудачному заглавию. Это раскрытие корня целого ряда недоразумений.

Новому альманаху предпосылается 16 страниц «от редакции». В этих 16 страницах редакция «Логоса», естественно, формулирует свои *основные* тенденции и старается дать отчет в *мотивах* всего издания.

Для того чтобы оправдать *немецкий* характер журнала, редакция «Логоса» сочла себя вынужденной наскоро расправиться с прошлым *русской* философской жизни. В результате этой расправы получается, что русская мысль *никогда не была свободной*, что русская философия – это «*постоянное рабство при вечной смене рабов и владык*», что единственный русский философ Вл. Соловьёв был не философ, а только лишь личность (!). Словом, бедные скифы ничего

[*]«Я говорю лишь о новом философском сознании Запада, а не вообще о Западе. Католичество так же «динамично» и так же «логично», как и православие. В православии только начало Λόγος'а более осознано и потому католичество для философии более сырой материал.

интересного в области философии не представляют, и для того чтоб *со временем* они могли что-нибудь из себя представить, им необходима школьно-немецкая выучка. Составители «Логоса» проникнуты возвышенным чувством культуртрегерской миссии и готовы без конца учить, учить и учить.

Обойдем молчанием «тактическую» сторону этого редакционного предисловия. Лучше молчание, чем гнев и взволнованность.

Будем говорить по существу.

Если б рационализм был *единственной формой*, а меонизм *единственным содержанием* философской мысли – если б новая европейская философия была единственным типом философствования, редакция «Логоса» была бы совершенно права. В России действительно *нет* оригинальных и крупных представителей меонического рационализма. Это факт любопытный и замечательный. В России обольщались и увлекались фосфорическим блеском западной философии всегда таланты второстепенные и третьестепенные. В схоластическом меонизме, в путах которого бьется европейская мысль, интересная именно этой своей борьбой, для русского сознания есть какая-то непереваримая горечь, есть что-то абсолютно неприемлемое. С колоссальной жаждой бежал из России на Запад гениальный В.С. Печерин. Он попадает в Берлин в самый блестящий период германского умозрения. Он с жадностью и восторгом вливает в себя мудрость одного из величайших представителей меонического рационализма – Гегеля.

«Мощный дух времени, дух европейской образованности осенил меня своими крылами; я слышу его повелительный голос... Теперь я могу отдохнуть и после рабочих ремесленных дней отпраздновать *воскресенье* науки в *богослужении* идеям. И сколько содействует такому развитию дух общественного мнения, обнаруживающийся в книгах и журналах, и особенно преподавание здешних профессоров, которое основано на идеях и насквозь проникнуто идеями!»

И все эти восторги тонут в безмерности русской тоски. Через два года углубленной и страстной мысли Печерин пишет своим друзьям:

«Верьте мне, господа: *даже и в философии* (к. п.) немцы пошлый народ»[*]/[15*].

---

[*]«Пошлый» – здесь слово подходящее. Меонизм родственен врагу всякого бытия – *Мефистофелю*. А сущность Мефистофеля, как правильно говорит Паульсен в своем этюде о Мефистофеле, исчерпывается одним словом: «пошлость». О В.С. Печерине см. прекрасную книгу М.О. Гершензона «Жизнь В.С. Печерина». В этой книге М.О. Гершензон, можно сказать, так же «открывает» русской читающей публике Печерина, как несколько лет тому назад он блестяще открыл Чаадаева.

Русская философия занимает *среднее* место между философской мыслью Запада, находящейся в неустанном течении и порыве, и философской мыслью Востока, парящей в орлиных высотах и находящейся в неустанной напряженности вдохновенного созерцания. Русская философская мысль должна раскрыть Западу безмерные сокровища восточного умозрения.

Россия занимает исключительное положение. Она изнутри существенно православна. Все тело народное проквашено религией Слова. Наша кровь мистической наследственностью оплодотворена скрытыми семенами созерцательных и волевых достижений великих Отцов и подвижников Церкви. Так, Чехов, сознанием живший вне всякой религии, во внутреннем τόνος'е своих художественных созерцаний существенно православен.

И в то же время Россия существенно культурна. Чтобы держаться в пределах темы, буду говорить лишь о философии.

«Философий нынче столько же, – говорит о немецкой философии один из авторов "Логоса", – сколько философов; каждый считает себя руководителем "нового" и притом единственно ценного направления. Друг с другом нынешние немецкие философы считаются лишь постольку, поскольку находят друг в друге опору, одинаковый образ мыслей» (стр. 251).

Тот же автор в другой статье говорит: «После возвращения к Канту немецкая философия расщепилась на множество отдельных тенденций, *из которых каждая полна самонадеянности и философского самодовольства*» (стр. 199)[16*].

Чрезвычайно характерные признания! В какой разительной противоположности с этим слабым интересом друг к другу находится напряженное *внимание* всех русских философов к западной мысли. Историческая конкретность философии Вл. Соловьёва и величайший интерес его ко всем изгибам европейской мысли, взятой во всем ее многообразии – я смело говорю – совершенно *беспримерны* во всей истории философии. Соловьёв не историк. Историки чистые, конечно, превосходят Соловьёва точностью и детальностью своей исторической осведомленности. Соловьёв – гений философского творчества, создавший обширнейшее и законченное философское миросозерцание. Кто же из философов Запада, сколько-нибудь равный ему по величине, может быть поставлен с ним рядом по насыщенности своей мысли всем прошлым философии? Историки как таковые воспроизводят историю мысли механически, внешне. У Соловьёва с несравненною силой усвоение прошлого становится внутренним – *организуется*. Невольно вспоминаются слова Достоевского о Пушкине[17*].

Как в Пушкине поражает исключительная способность перевоплощения, необычайная отзывчивость ко всем своеобразиям веков и пространств – в этом и состоит всечеловечность поэзии Пушкина – так в Соловьёве поражает гениальная легкость, с которой он понимает почти с полуслова целые мировоззрения, и необычайная многосторонность мотивов и интересов его философской мысли. Все мышление Соловьёва изнутри проникнуто пламенным стремлением к всечеловечности.

Глубокое внимание к западной мысли, исключительная *заинтересованность* всеми продуктами философского творчества Европы и в то же время, можно сказать, субстанциальная пронизанность религией Слова, роднящей нас с «логизмом» восточнохристианского умозрения, – вот что составляет поистине оригинальную почву русской философской мысли, почву, которая объясняет и все особенности русской философии от Сковороды[*] до кн. С.Н. Трубецкого и открывает для дальнейшего философского творчества в России безбрежные перспективы.

Историческое столкновение ratio и Λόγος'а, неминуемое и неизбежное, может произойти лишь в России. Ибо Россия своей культурностью ввела и продолжает все в большей степени вводить в себя европейское начало рационализма, проникающего собой всю *новую* культуру Европы; своей религией существенно и неотъемлемо внедряла в себя восточное начало божественного Λόγος'а. В мире жить эти две враждебные друг другу стихии не могут. И кто со вниманием оглянется на наше прошлое, тот увидит, что вся русская философская мысль, которая захватывает и великих создателей нашего художественного слова, представляет из себя различные моменты в развитии уже начавшейся борьбы между ratio и Λόγος'ом. И только с точки зрения *этой борьбы* может быть осмыслено наше прошлое и правильно осознаны наши обязанности перед грядущим.

[*] В первой же строчке редакционного предисловия делается крупная ошибка (весьма характерная!). «*Впервые* проснувшись к самостоятельной жизни, русская философская мысль *в лице романтиков-славянофилов*» и т.д. Это, конечно, заблуждение. Первым русским мыслителем был Г.С. Сковорода (1722–1794). Сочинения его изданы, о нем написано с десяток статей (из которых несколько помещены в «Вопросах философии и психологии», кн. 23, 24, 25). *Чем же* объяснить, что редакция «Логоса» при всей своей научности так плохо представляет себе *историю* того, над чем творит суд? Затем *до* славянофилов созидается мистическое, но очень законченное мировоззрение М.М. Сперанского, отрывочные, но чрезвычайно важные «Философические письма» П. Чаадаева и начинается философская «жизненная драма» B.C. Печерина.

В органическом соответствии с оригинальностью *почвы* русская философская мысль характеризуется *тремя* основными и яркими тенденциями.

1. Форма и содержание мысли нераздельны. Мысль, которая игнорирует свои содержания, силясь от них отвлечься, и которая в силу самой природы своей никогда не *может* этого сделать, впадает в ложную отвлеченность *от жизни*, отрешенность *от сущего*, т.е. состояние *меонизма*. Русская философская мысль в противоположность этому рационалистическому стремлению к дурной отвлеченности была всегда существенно *конкретна*, *т.е.* проникнута *онтологизмом*, естественно вытекающим из основного принципа Λόγος'а. Эта онтологическая конкретность русской мысли проявляется двояким образом:

а) с одной стороны, она достигает мировых всечеловеческих вершин в глубоко философском творчестве Тютчева, Достоевского, Толстого. Она же обусловливает любопытную черту: *отсутствие систем*. Всякая система искусственна, лжива и как плод кабинетности меонична. Меоничность в философии Вл. Соловьёва проявляется именно там, где он, оставляя путь интуиции, обольщается миражом систематичности. И наиболее меоническим русским философом был Чичерин, ratio которого, первенствуя, стремился к универсальной систематичности. Русские мыслители заняты *самой* мыслью, а не ее искусственным обрамлением. Вот почему такой громадный ум, как Хомяков (который *при желании* мог создать десятки «систем»), раскрывает себя в размышлениях о сущности православия. Вот почему блестящая, яркая мысль Чаадаева осуществляет себя *в философии истории* (русской и всемирной) и молчит о другом;

б) с другой стороны, эта жизненная конкретность русской мысли в борьбе с меонизмом нового европейского мышления делает ряд замечательных попыток защитить принципиальный онтологизм от всех нападок ratio и поразить ratio его же оружием. Я имею в виду глубокий анализ идеи причинности в «Положительных задачах философии» Л.М. Лопатина, тонкую защиту этим же самым мыслителем онтологической точки зрения как в основных, так и в частных вопросах психологии, анализ идеи бытия, данный Козловым, и оригинальное обоснование «конкретного идеализма» кн. С.Н. Трубецким, автором прекрасного философско-исторического исследования «Учение о Логосе».

Принципиальным онтологизмом проникнуто как изумительно *цельное* мировоззрение «русского Сократа» Г.С. Сковороды, так и всеобъемлющее, универсальное миросозерцание «русского Платона» – В.С. Соловьёва.

Если мы прибавим к этому, что отдельные направления нового западноевропейского рационализма (материализм, позитивизм и в значительной мере Кант) были подвергнуты уничтожающей и детальной критике в русской философской литературе, то станет окончательно ясным, что *онтологизм* русской философской мысли проявился с неоспоримою ясностью.

2. Λόγος – принцип объективно-божественный. Осознание Λόγος'а есть сознание Божества. Всякое осознание Λόγος'а поэтому существенно *религиозно*. Отсюда – второй основной чертой русской философской мысли является *глубокая и коренная религиозность*. Объяснить эту религиозность соображениями посторонними – это значит ничего не понимать. Это значит обвинять целый народ в лице крупнейших носителей его сознания в скрытом, упорном лицемерии.

На Западе есть немало философов глубоко религиозных – всякий гений так или иначе религиозен. Но их религиозность коренится в их личности, а не в самом принципе их философствования. Этот принцип, т.е. ratio, *безрелигиозен*; поэтому философы западные в своей религиозности прибегают или к системе двойной бухгалтерии (Декарт, Бэкон, Локк), или к системе принципиальной несоединимости религии с философией (Кант). Единственным философом Запада, делавшим гениальные, героические попытки пробиться из отрицательного рационализма к положительному «логизму», был Шеллинг, кстати сказать, совсем не изученный и почти замолчанный на Западе. Но Шеллинг, и этого нельзя забывать, находился под влиянием Баадера, тяготевшего – как это ни странно – к православию – Баадер открыл Шеллингу немецкую мистику, которая, как и вся средневековая мистика Европы, находится в зависимости от христианской мистики *Востока*. Таким образом, существенный «логизм» этой мистики Шеллинг косвенным образом почерпал с Востока.

Но то, что косвенным образом повлияло на гениального Шеллинга и открыло новые возможности перед европейской мыслью – это самое было исторической *почвой*, взрастившей всю русскую философскую мысль. И русская философская мысль, существенно устремленная к «логизму», *должна* была быть не случайно, а *существенно религиозной*.

Приводить пример религиозности русской мысли и как бы доказывать эту религиозность – это значит ломиться в открытые двери. Вне всякой религии у нас остаются лишь таланты второстепенные и третьестепенные – не творцы и созидатели, а передатчики и «просветители».

3. Λόγος как принцип божественный для своего усвоения человеческим сознанием предполагает ту динамическую теорию по-

знания, которая высшее осуществление свое находит в прагматике христианского подвига. В свершении этого подвига безмерное значение святых. Но всякое, даже самое отдаленное и приближенное, сознание Λόγος'а предполагает как свое необходимое условие сверхобычную напряженность *личной* жизни, повышенное онтологически-жизненное самосознание. Мудрость Слова не может быть дана *помимо* личности. Она раскрывается *через* личность и *в* личности. Всякое усвоение Λόγος'а связано поэтому с внутренней борьбой, с вольным подвигом, напряженность которого приводит в движение и этим движением выявляет самые глубокие и обычно скрытые стороны духа.

Отсюда становится понятной третья яркая и основная черта русской философской мысли. Это то, что можно назвать *персонализмом русской философии*, *т.е.* подчеркнутая значительность личности ее творцов и создателей.

Г.С. Сковорода, полный священного огня «теомант»[18*] (как его называют Хиждеу и Арх. Гавриил), гораздо значительнее и больше своих глубоко оригинальных и замечательных философских творений. Печерин или Гоголь не написали ни единого «философского» произведения, но жизнь Печерина проникнута такой огромной *мыслью*, такой *сознательной идеей*, что *философская* значительность этой жизни превышает целые тома самых блестящих сочинений. Последние годы жизни Гоголя, в которые разыгрывается его религиозная драма (а корни этой драмы во *всей* его жизни), полны огромной философской глубины. Субстанция мысли неизменна. Мысль остается мыслью независимо от того, выковывается ли она на «медленном огне теоретического размышления» или же, облитая кровью, страдальчески извлекается из самых душевных недр. В самодовольстве пребывают те, кто думает, что мысль *действительна* только за кабинетным столом. Когда Слово, проникая внутрь, завладевает всей полнотой человеческих переживаний, оно выражает себя не пером и не одними устами, а божественной глубиной и мукой искания, соразмерного значительности мысли – индивидуализирующего эту мысль и движущего всею жизнью избранника.

От этого мысль не затемняется, как думают рационалисты, а углубляется, не гибнет, а растет.

Печерин и Гоголь ничего «философского» не написали. Достоевский и Соловьёв написали много гениальных томов. И что же? Личность и у Достоевского, и у Соловьёва высится над всеми их творениями, остается неисчерпанной, хранящей по-прежнему тайну, которую не могут вместить никакие слова и *намекнуть* на которую может только слово поэта или художника.

Оценивать поэтому русскую философскую мысль только тем, что *сказано* и *написано*, не принимая во внимание богатейшие обертоны тайн и намеков, ее проникающих, это все равно что оценивать начатую статую только по видимой форме и по количеству металла, в ней заключенного, игнорируя громадность невидимого замысла и богатство предстоящих возможностей.

Персонализм русской мысли имеет *существенный*, а не случайный характер. Тайны Сущего раскрываются в недрах личности. Божественное Слово, проникая всего человека, по существу не может всецело выразиться в том, что в человеке *не* есть все – т.е. *в сознании*. Сознание, даже творческое, гениальное, в некоторых отношениях поражено афазией, ибо тишину нельзя выразить никаким звуком и молчание нарушается словом. Но тишина не нарушается чувством и молчание сохраняется в действии. Вот почему мало знать, что написали и что сказали Гоголь, Достоевский или Соловьёв, нужно знать, *чтó* они пережили и *как* они жили. Порывы чувства, инстинктивные движения воли, выраставшие из несказанной глубины их молчания, нужны не для простого *психологического* истолкования их личности (так сказать, для полноты биографии), а для углубления *в «логический» состав их идей*. Для рационалиста присутствие переживания или индивидуального тона мысли есть признак *психологизма*, *т.е.* затемненности и порабощенности мысли. Для «логиста» нижний, подземный этаж личности, ее иррациональные основания, уходящие в недра Космоса, полны скрытым *Словом*, т.е. Λόγος'ом. Логос надземный, т.е. уже воплощенный в слове, питается непрерывно Логосом *подземным*, *т.е.* еще не воплощенным; и личность, в своих вершинах достигая Логоса надземного, в своих мистических основаниях погружена в те темные глубины Сущего, которые потенциально насквозь «логичны», насквозь проникнуты потенцией Логоса, ибо «без Него ничего не начало быть из того, что начало быть»[19*].

Логос, примиряя правду крайнего и абсолютного индивидуализма с принципиальным универсализмом (органическое сочетание этих двух крайностей абсолютно невозможно в рационализме), требует существенного внимания не только к *мысли*, звучащей в словах, но и к молчаливой *мысли поступков*, движений сердца, к скрытой мысли, таящейся в сложном, подвижном рисунке индивидуального лица.

Итак, вот три черты, оригинально характеризующие русскую мысль: онтологизм, существенная религиозность, персонализм.

В истории новой философии и в современности русская философская мысль прочно заняла совершенно особое, исключительное место. Это факт внутренний, но уже совершившийся. Земля не перестала двигаться оттого, что схоластики XVI столетия были

убеждены в противном. И факт оригинальности и значительности русской философской мысли не может превратиться в «меон» оттого, что схоластики XX века очень хотят его замолчать.

III

«Мысль наша никогда не была вполне свободной и вполне автономной. Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний» (стр. 1, 2).

Редакции «Логоса» «темные недра внутренних переживаний» представляются, очевидно, в виде огромного мешка, в котором «*готовыми*» хранятся «принципы», убеждения, чувства и движения воли. Если хозяину какого-нибудь мешка, например Хомякову, хочется возыметь какую-нибудь «философию» – или собственное мировоззрение, ему не нужно ни о чем *думать*, не нужно никакого напряжения теоретической *мысли* (думают и мыслят только в Германии!); ему достаточно запустить руку в мешок своих собственных переживаний, нащупать там среди прочих «готовых» вещей «православие», и православие в полном вооружении, как Афина из головы Зевса, появляется на Божий свет и становится основой мировоззрения Хомякова.

Нужно иметь огромную смелость, чтобы в стране Достоевского с такой решительностью провозгласить теорию «мешка готовых переживаний». Я просто теряюсь и не знаю, чему больше удивляться: глубине ли психологических концепций или смелости, с которой на основании этих концепций редакция «Логоса» утверждает, что славянофильство, напр[имер], «глубоко значительный принцип синтеза» превратило «в мрачную деспотию взаимно порабощенных сторон духа, в деспотию *озлобленных и завистливых рабов*» (стр. 2).

«Но так оно и должно было быть: освобождают только свободные» (стр. 3). Т.е., другими словами, рабство славянофилов было закоренелым и коренным. Они по существу были рабы, а не просто порабощены. Ибо «освобождают только свободные». Если вместо освобождения философия принесла славянофилам порабощение, то именно потому, что они *не были* «свободными». Обладая безмерной свободой суждения (бумага все терпит), редакция «Логоса» не находит свободы мысли и в Соловьёве, а все остальные направления русской философии характеризует как «постоянное рабство при вечной смене рабов и владык» (стр. 5).

Итак, несвобода, вечная порабощенность, завистливое рабство – вот какими чертами характеризует редакция «Логоса» русскую философскую мысль.

С точки зрения стерилизованного трансцендентализма в этих суждениях, быть может, и есть какой-нибудь смысл, но с точки зрения восточного понятия о Λόγος'е все заявления редакции «Логоса» *о свободе мысли*, которая будто бы отсутствует в России и процветает в Марбурге и Фрейбурге, представляются сплошным недоразумением.

Что такое *свобода мысли*? Возможно ли самое *понятие* свободы мысли с точки зрения *рационализма*?

Постараемся отвлечься от публицистической окраски, приданной редакцией «Логоса» своим заявлениям и очевидно рассчитанной на какой-то «раек»; будем говорить лишь о существе дела.

Существо дела необычайно любопытно, можно сказать, парадоксально, и странно, что оно до сих пор остается как-то в тени.

Свобода мысли, автономия мысли... *чьей* мысли, *какой* мысли? На этот вопрос кантианство с его принципиальным дуализмом дает очень странный ответ.

Всякое содержание сознания для Канта и кантианства есть *только* явление. Если весь внешний опыт феноменализируется чрез необходимое отнесение к пространству, то с такой же необходимостью и безызъятностью феноменализируется и *весь* внутренний опыт чрез неизбежное отнесение *к времени.* Но всякое содержание сознания, будучи только явлением, всецело подпадает под власть универсальной категории причинности. Причинность же связана с необходимостью, т.е. с отсутствием свободы.

Спрашивается, в каком смысле употребляется редакцией «Логоса» выражение «свобода мысли»?

Ведь мысль есть одно из данных внутреннего опыта, одно из содержаний сознания – *как же она может быть свободна*? Проблематическое понятие свободы может быть прилагаемо только к «вещам в себе», только к ноуменам, и если в мысли ничего ноуменального нет, если она только феноменальна, то свобода ее так же призрачна, как свобода камня, «свободно» падающего к земле. Не познавшие этой призрачности могут в сладком самообмане называть мысль свободной. Но ведь кантианцы *прозрели* в истинную, т.е. только феноменальную природу всякой *человеческой* мысли – как же они могут говорить о *свободе* мысли?

В их устах это только *риторика,* некрасивое либеральничанье, нефилософский пафос оратора, привлекающего на свою сторону ложными обещаниями, которых он не в силах выполнить.

Если бы кантианство обладало философской искренностью, оно должно было бы давно объявить, что мысль человеческая принципиально *несвободна*, никакой автономией не обладает и всякие разговоры о мнимой свободе мысли есть überwundener Standpunkt[20*].

Когда Шопенгауэр признал за мыслью свободную силу коренного прозрения, то это была громадная (хотя и гениальная) непоследовательность, совершенно разрушившая самые основы теории познания Канта. Эта сила коренного прозрения предполагает ту *метафизическую свободу* мысли, которая *абсолютно* недопустима с точки зрения кантовской философии, ибо *метафизическая свобода мысли* может обозначать только то, что не все содержание сознания феноменально, что внутренний опыт в своих корнях *ноуменален*.

Итак, редакция «Логоса» не могла говорить о свободе *человеческой* мысли, т.е. о свободе той мысли, которая дана во внутреннем опыте людей – одним из созданий которой является философия. О какой же другой мысли могла говорить редакция «Логоса»? О мысли «трансцендентальной»? О той мысли, которая *никем не переживается* (ибо всякое переживание феноменалистично), которая *ни одному человеку* не дана (но ведь составители «Логоса» люди – значит, и им трансцендентальная мысль не дана, т.е. неизвестна) и о которой поэтому на *человеческом* языке нельзя сказать *ничего* (а ведь редакция «Логоса» хочет говорить все же на языке *человеческом*)?

Но допустим нелепость. Допустим, что понятие такой трансцендентальной, никем не переживаемой, никому не данной меонической мысли – *возможно*. Чему поможет это допущение?

Пусть эта мифическая трансцендентальная мысль свободна. Какое дело до этой свободы *нам*, *людям*? Как может наша человеческая философия, например немецкая или русская, быть свободной или несвободной, если человеческая мысль по существу никогда не может быть трансцендентальной? Если «трансцендентальная мысль», становясь достоянием человеческого мозга, перестает быть чистой и, так оказать, «пачкается» оттого, что ее мыслит человек, то трансцендентальная мысль *трансцендентна сознанию* и человек принципиально не может стать обладателем трансцендентальной мысли, т.е., значит, *никогда* не может обладать реальной и не словесной *свободой* мысли.

И раз проникновение «трансцендентальной мысли» невозможно *ни в один* человеческий мозг, почему же делать какое-то особое исключение для *русской* мысли, почему «мрачную деспотию завистливых рабов» не распространять на *всю* философскую мысль, и на немецкую, и на античную?

Если русская мысль несвободна только потому, что несвободна *всякая* человеческая мысль, на каких основаниях редакция «Логоса» бросает обвинения в несвободе как специфическую особенность именно русской мысли? Раз мысль несвободна у всех и лишена автономии принципиально, тогда в категорию завистливых и озлобленных рабов должны, конечно, попасть и все участники «Логоса», но тогда какой смысл во всем предприятии?

Совсем иное понимание свободы мысли вытекает из восточного понятия о Λόγος'е. Здесь мысль человеческая признается истинно свободной, подлинно автономной, ибо мысль человеческая, поскольку она *логична*, *т.е.* поскольку она освобождается от порабощенности ассоциациями и от мнимой логичности ratio (это освобождение необычайно трудно и требует напряженного восхождения) – в существе своем *божественна*. Чтобы достигнуть божественного ядра мысли, нужна *напряженность* мышления. Не всякая мысль божественна, но всякий имеет *потенцию* божественной мысли. Мысль свободна отрицательно в стремлении к божественному своему ядру, в постоянном недовольстве всем данным и неосмысленным. Мысль свободна и положительно, когда, достигнув высот, начинает парить в напряженности актуального *созерцания*. Эта свобода мысли уже *абсолютна*, ибо здесь мысль становится ноуменальной, извечно рожденной и навеки негибнущей; natura creata non creans[21*] остается внизу, и мысль сознает себя живой творческой частью великой natura creata creans[22*].

Мысль, поскольку она логична, *тонична*, *т.е.* напряженна, активна. В своей напряженности достигая Λόγος'а, она находит в себе ту положительную *свободу*, которая принадлежит ей по существу как ноумену, как живой части Сущего, как «вещи в себе».

Только с этой точки зрения можно признать действительную *свободу* человеческой мысли, и только с этой точки зрения может быть обосновано самостоятельное и царственное существование *философии* как «*безусловно* независимой и в себе уверенной деятельности человеческого ума» (В. Соловьёв). Рационализм же, принципиально отнимающий у мысли всякую свободу, этим самым принципиально низводит философию на степень *служанки*, «ancillae» – и навсегда отнимает у мысли самую возможность *безусловно* независимой деятельности.

Редакция «Логоса» с наивностью смешивает две абсолютно различные вещи: освобожденность мысли от всякого содержания (что означает смерть мысли, т.е. свободу от мысли) и свободную силу мысли одолевать и усвоять себе *какое бы то ни было* содержание.

Оригинальных представителей мысли, стремящейся к освобождению от всякого содержания, мы в России действительно не находим. Мы уже говорили об этой черте. Если редакция «Логоса» считает это отсутствием свободной и автономной мысли в России, то это показывает, как догматична и узка точка зрения нового журнала и как мало он сознает истинный смысл своих собственных воззрений.

Русская философская мысль, проникнутая логизмом, всегда сознавала существенную свою свободу и никогда не нуждалась в том, чтобы ее кто-нибудь «освобождал». Уже первый русский философ Сковорода прекрасно понимал существенную метафизическую свободу мысли и в духе восточного учения о Λόγος'е, обосновывающего эту свободу, говорил:

«Всякая мысль подло, как змия, по земле ползет; *но есть в ней око голубицы*, *взирающее выше вод потопных на прекрасную ипостась истины*», т.е., другими словами, внутреннее око мысли сквозь призрачную феноменальность жизни свободно умеет прозреть «прекрасную ипостась» истинно Сущего (объясняю, следуя самому Сковороде).

Только тот, кто освобождается из рационалистического миража и ощущает в себе in actu «око голубицы», т.е. «логизм» — только тот может с философским правом без пустого бренчания словами говорить о существенной *свободе мысли*. Вне понятия о Λόγος'е свобода мысли *немыслима*. Всякие разговоры о свободе мысли в пределах рационалистического мировоззрения есть только игра словами.

IV

Редакция «Логоса» скорбит, что в России нет «философской традиции», и вместе с миссией *освобождения* русской философской мысли она хочет возложить на себя миссию *создания* в России прочной «философской традиции». Задача почтенная; только как ее понимать?

Что такое философская традиция? не есть ли это contradictio in adjecto[23*]? Только что редакция «Логоса» говорила торжественно о безусловной *свободе* философской мысли, и теперь вдруг *традиция*! Какая же это свобода, если мысль начинающего философа, вместо того чтобы быть безусловно свободной, вместо того чтобы ко всему подойти *самой*, будет двигаться в тех или иных направлениях, *предопределенных традицией*? Если традиция есть действительная традиция, т.е. если она что-нибудь начинающему философу действительно *передает*, то это переданное не есть уже

собственное приобретение философа и, значит, в этом переданном его мысль *индивидуально* не свободна. Значит, тогда традиция и свобода мысли – враги, ибо сила традиции и сила свободной мысли находятся в отношении обратно пропорциональном. Чем больше первой, тем меньше второй, и чем больше второй, тем меньше первой. Из этого парадокса выход только один. Для того чтобы, воспринимая переданное, т.е. подчиняясь культурной традиции, философ оставался *индивидуально свободным* (а вне индивидуальной свободы свобода немыслима), для этого необходимо, чтобы была свобода *социальная*, т.е. чтобы был – *метафизически был* – свободный носитель культурной или философской традиции – социальный индивидуум, органическим членом которого являлась бы отдельная личность, в данном случае личность философа. Свобода социального индивидуума, не только воспринимающего достижения отдельных своих членов – человеческих личностей, но и хранящего их в *живом* «внутреннем» виде и тем сохраняющего их от омертвения – только эта свобода метафизически обусловливает возможность преемственного культурного творчества с сохранением индивидуальной свободы.

Философская традиция при таком понимании является не внешне, *а внутренне данным*. Результаты преемственных достижений философ находит не вне, не в книгах, не в школьном преподавании, а *в себе*, в метафизической глуби своего существа, и школа, книги, все внешнее является только *поводом* для осознания этой глуби, и без нее оставались бы абсолютно непонятными и не могущими быть воспринятыми.

Этот социальный индивидуум, живущий в тайниках истории (а история истекает из таинственных глубей *природной* жизни), есть *природа как Сущее*, т.е. та natura creata creans, которая является творческим центром космической жизни. Но этот же социальный и космический индивидуум в своем последнем внутреннем определении есть *Церковь*, которая свыше рождается в недрах космической жизни и, воинствуя, становится *вторым,* организующим и творящим *новое*, центром Вселенной.

Такова точка зрения философии Λόγος'а. Нужно ли говорить, что она неприемлема для сторонников и поклонников ratio? Что она существенно противоречит меонизму, которым проникнут рационализм в своих воззрениях на социальную и космическую жизнь? Но вне этой точки зрения невозможно обосновать *понимание культуры как дела свободы.* Понятие *творчества* становится иллюзорным, ибо что значит творчество, если оно есть только *перераспределение* уже данных и готовых элементов, причем перераспределение

это *предопределяется* как в своем общем направлении, так и во всех деталях? На каких основаниях этот процесс предопределенного перераспределения называют *творчеством*? Зачем играть словами?

Понятие традиции вне онтологического понимания социальной и космической жизни радикально противоречит *свободе*, а вне свободы какая же культура?

Мы видим, что только традиция, понимаемая во *внутреннем* смысле, может быть началом культурным и философским. Редакция «Логоса» понимает традицию узко, как какую-то школу, как непрерывную внешнюю линию прямой и преемственной передачи в сфере *сознания*, что возможно только в секте, в кружке, в оторванной и замкнутой единице. На самом деле традиция бесконечно шире и глубже, ибо предметом передачи является весь опыт человечества, и, кроме того, передается этот опыт не из рук в руки непременно, а иногда через головы нескольких поколений, иногда же через века и тысячелетия. Так Шопенгауэр реципирует буддизм, отделенный от него тысячелетиями, так Эригена философски воспринимает восточную мистику православия, отделенную от него веками, пространством и гранями совсем иной культуры. Но Шопенгауэр и Эригена воспринимали буддизм и православную мистику преимущественно *сознанием*, во всяком случае сознательно; есть же традиция внутренняя, подземная, подсознательная, которая, будучи непрерывной внутри, прерывна извне и вместо школьной зависимости дает ряд культурных явлений, развивающихся в совершенной независимости друг от друга. Присутствие этой внутренней традиции доказывается тем, что в явлениях, не имеющих никакой внешней зависимости друг от друга, обнаруживается поразительное *внутреннее единство*.

Редакция «Логоса» обвиняет русскую мысль в отсутствии философской традиции; но, если мы взглянем на русскую мысль с только что развитой точки зрения, мы увидим, что обвинение это совершенно неправильно, ибо внутреннее единство русской философской мысли, о котором мы говорили раньше, несомненно. Соловьёв совсем не знал Чаадаева и почти слово в слово писал то же, что писал Чаадаев. Многие кровные мысли, потом с различными вариантами повторявшиеся последующими русскими мыслителями, выражены Сковородой ярко и выпукло. Кто станет изучать русскую мысль, того поразит любопытный факт: русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, *перекликаются* между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии *подхватывают один другого*.

Итак, *свободная традиция*, которая есть не что иное, как *внутреннее метафизическое единство человечества*, мыслимо только с точки зрения философии Λόγος'а. Рационализм же совершенно не в силах, оставаясь при своем меонизме, сочетать традицию со свободой и обосновать таким образом *возможность культуры*. Редакции «Логоса», желающей сделать свой журнал «международным ежегодником по философии *культуры*», не мешало остановиться на этих вопросах и, прежде чем предаваться миссионерству и обращению «неверных», сделать хоть неудачную попытку: философски обосновать с точки зрения рационализма *возможность* тех задач, которые она на себя возлагает.

V

Того, кто даже бегло пробежит «Логос», поражает любопытная черта.

Все участники «Логоса» (одинаково, как Риккерт из Фрейбурга, так и Гессен из Петербурга и Яковенко из Рима) – правоверные и увлеченные сторонники *мифа о научности*. Все они лежат распростертыми ниц перед меоническим, вышедшим из недр позитивизма идолом.

Новое время, вообще говоря, очень мифологично. Те, кто думают, что время мифов прошло, что только Античность и Средневековье в своей младенческой наивности отдавались во власть мифологии – что Новое время из-под власти этой освободилось – жестоко ошибаются. В Новое время мы видим возникновение целого *цикла* мифов, целого ряда *мифологем*, и все различие, колоссальное и существенное, этих мифов и этих мифологем от античных и средневековых заключается только в перемене знака положительного на отрицательный. Миф античный и миф средневековый онтологичны, мифы Нового времени *меоничны*.

Категория мифа нормальна и неизбежна, и потому не миф как миф может быть предметом критики с точки зрения «логизма», а его внутренняя ценность, его сообразность Λόγος'у, его символический, ознаменовательный смысл. В мифах Нового времени (которые, кстати сказать, ждут своего исследователя) нас поражает не «мифичность», а меонизм, ибо меонизм не «логичен» и потому бессилен, безумен и гибелен.

Я не могу сейчас исследовать происхождение мифа о научности: я постараюсь только вскрыть его принципиальную *противоречивость* и выяснить его логическую *невозможность*.

«“Логос”... будет стремиться разрабатывать *научно-философским* методом все эти области» (общественность, искусство, религию) (стр. 11); «мы... должны тщательно различать между *научной философией в настоящем смысле слова* и общим культурным фоном, дающим материал философскому исследованию» (стр. 14).

«“Логос” *будет резко отмежевываться от всякой ненаучной философии*»[*] (стр. 15).

«Как ни достойны удивления, – говорит Кронер о Бергсоне, – непоколебимая отвага мысли и оригинальное отношение к философским проблемам, но тем не менее такое построение, выдающееся благодаря личности автора, не может считаться *научным решением проблемы*» (стр. 114).

«...Чтобы в хаосе современной множественности философских построений разглядеть общую сущность и даже значительный прогресс в уяснении задачи и разрешении проблем единой и нераздельной *научной философии*, необходимо встать на твердую философскую почву, на ту философскую почву, которая впервые позволила и позволяет ныне всякому желающему уразуметь общую сущность и общий смысл всего двухтысячелетнего развития философии, т.е. на почву кантовской трансцендентальной философии, являющейся самосознанием философского мышления вообще»[**] (стр. 200–201, Яковенко, Рим).

«...Если выбрать детерминантою своего отношения к книге Белого *строго научную* и прежде всего гносеологическую точку зрения, то книгу придется назвать ненаучной» (стр. 281, Степун, Москва).

Во всех этих цитатах с бесспорной и категорической ясностью говорится о какой-то *строго научной философии*, *единой и нераздельной*, которая резко противополагается философии *ненаучной* и с точки зрения которой редакция «Логоса» сыпет свои суждения о русской философской мысли.

Нам кажется необычайно странным, что эта центральная для «Логоса» идея остается совершенно неразвитой. Наиболее смело и резко составители «Логоса» говорят о научной философии *в придаточных предложениях*, мимоходом, бегло, *глотая слова*, и философски выяснить, что они понимают под этим странным соединением слов, даже и не пытаются.

Итак, для анализа этой центральной идеи «Логоса» нам остаются только придаточные предложения. Мы имеем только несколько

---

[*] Курсив везде наш. – *В.Э.*

[**] Я нарочно привел целиком эту неуклюжую длинную фразу, как образчик языка, каким выражаются составители «Логоса». Конструкция фразы немецкая, а не русская.

выражений, *буквальным* смыслом которых и будем руководиться в своей критике.

В выражении «научная философия» соединяются в одно понятие два различных и обособленно существующих явления: наука и философия. Как первая, так и вторая вполне определенны и бесспорны в своей фактической данности. Поэтому, взятые *в отдельности*, они не возбудили бы в нас никакого подозрения. Можно очень разно *понимать* как науку, так и философию, но *данность* их как объектов не подлежит сомнению.

Нас поражает *соединение* этих двух понятий, и мы утверждаем, что *нет* реального объекта, соответствующего этому сложному, искусственно составленному понятию, и не только нет, но и *не может быть*, как не может быть реального объекта, соответствующего искусственно составленному понятию, «зеленой добродетели» или «кубической музыки», хотя добродетель и зеленые цвета существуют в отдельности друг от друга, так же как существуют в отдельности музыка и кубические предметы.

Что значит слово «научный»? Состав этого термина не логический, а только психологический. Это прилагательное от существительного «наука». Но существует ли *наука*? Будем употреблять слова в логически строгом смысле. *Науки, т.е. единой, всеобщей науки – не существует.*

Существуют *науки, т.е.* отдельные, частные науки: математика, филология, археология. Спрашивается: из частных понятий этих отдельных наук можно ли путем логического отвлечения и обобщения создать *логически* правильное и *определенное* понятие «*науки вообще*»?

Если бы участники «Логоса» шли действительно философским путем, они должны были бы прежде всего задать себе *этот* вопрос. Они должны были бы представить логический анализ методов *каждой* из существующих наук и как результат сравнительного обобщения данных этих отдельных анализов найти общее понятие науки вообще. К сожалению, они необычайно далеки от такого трудного и, по нашему мнению, невозможного предприятия. Они совершенно не задаются этим вопросом и, усвоив себе лишь психологически значимые стереотипы, совершенно не представляют всей логической *трудности*, чтобы не сказать *невозможности* таких выражений, как «научная философия».

Но если слово «научный» – фиктивно, т.е. бессмысленно и логически неправомерно, то так же бессмысленно и логически неправомерно выражение «научная философия».

Участники «Логоса», очевидно, путаются и, высоко подымая знамя научности, не замечают, что размахивают одним древком, не украшенным никакой «тряпкой».

Основной вопрос можно формулировать так: каждая наука в *своем роде* научна, т.е. каждая наука имеет свою *специфическую* форму научности: так, математика математична, биология биологична, лингвистика лингвистична, археология археологична. Но математика не может быть лингвистична и биология археологична. Общее, что объединяет эти отдельные науки, есть не *логически* полученное объективное понятие научности, а психологически образованное, субъективное понятие *научного духа*, того научного духа, «нежнейшим цветком» которого, по мысли «Логоса», должна являться философия (стр. 6). Но если мы спросим: *научен* ли этот научный дух, т.е. научен ли τόνος научности, – то отрицательный ответ несомненен. Наука научна, но τόνος науки *сверхнаучен*.

И даже если бы мы допустили, что логически правильное и определенное понятие «научности вообще» было возможно, *какие элементы* этого понятия можно было бы правомерно перенести на *философию*? Никакую часть *материального* содержания этого понятия на философию перенести абсолютно нельзя, ибо материя какой бы то ни было философии дана *сверхэмпирически*, материя же каждой науки дана *эмпирически*. И потому по материальному содержанию наука и философия *существенно* различны. Значит, на философию может быть перенесена только *чистая форма научности*. Но чистая форма, как указано Аристотелем, не может быть мыслима как действительность. Она только возможность, потенция. Но возможность, таящая в глубине своей те или иные формы научных «действительностей», есть то же, что и *научный дух*, порождающий и обусловливающий собой realia[24*] отдельных наук. Но мы сказали уже, что дух науки, τόνος научности сверх- или вненаучен, т.е. *не научен*.

Для рационализма дело проиграно. Философия никогда не может быть научной в том *внешнем* порабощающем смысле, какой придается термину «научность» участниками «Логоса». Но есть у этого термина *внутренний*, свободный смысл. Понятие научности, как мы видели, не может быть составлено *логическим* путем. Но значит ли это, что оно только *психологично*? Для сторонников ratio – да, абсолютно да. Оно только психологично и как психологичное не заключает в себе ничего «логичного». Для сторонников Λόγος'а дело представляется в ином виде.

Понятие «научности» *тонично*. Тоническое не есть ενέργεια[25*] логическое. Но оно не есть только субъективное, психологическое,

человеческое; τόνος научности совпадает с τόνος'ом логичности, а так как истинно *логическое* есть божественное, ноуменальное, объективное, то и τόνος логичности не есть только человеческое и субъективное. Его природа – двойственная природа посредствующего платоновского демона – *Эроса*. Эрос ни Бог, ни человек, ни πενία, ни πόρος[26*]. Мысль, одержимая Эросом, перестает быть только человеческой и, *заражаясь* божественным, сама *становится* божественной. В мысли, одержимой Эросом, божественное *не дается* просто как что-то внешнее и готовое, но *нисходит* и, заражая собой, внутренне усвояется и одолевается как задача, как подвиг.

Τόνος научности, не будучи, таким образом, принципом только человеческим, носит в себе *потенцию объективности*. Только свободным порывом подвига и вдохновения можно этой *объективностью овладеть*. Понятие «научности», полное глубокого внутреннего содержания, с точки зрения философии Λόγος'а совпадает, таким образом, с понятием *логичности*, *т.е.* с понятием того τόνος'а, который внутренне присущ всем процессам человеческой мысли, находящейся в стремлении и становлении. Но отношение здесь обратное. Не мысль становится ценной оттого, что становится «научной», а наука становится ценной оттого, что реализует и укрепляет в человечестве «логичность», коренным образом осознаваемую философией. Итак, философия должна стремиться не к научности, а к *объективности*. Философия первороднее науки не только во времени, но и в идее.

Для того чтобы сделать нагляднее общую мысль о невозможности «научной философии» во внешнем рационалистическом смысле слова, я приведу еще два соображения, имеющих не только психологическую, но и логическую ценность.

Г. Яковенко говорит о какой-то «единой и нераздельной научной философии». Я называю подобный способ выражения меоническим мифологизированием, ибо еще не существующий предмет своей личной веры и своего личного стремления г. Яковенко мифологически переносит в эмпирическую действительность и хочет заставить других поверить в существование того, что существует пока не realiter, а лишь терминологически, т.е. nominaliter[27*].

Единой «научной философии» *не существует*. Существует в Германии *несколько* философий, из которых каждая притязает на исключительную «научность», отрицая научность своих соперниц.

Прежде чем говорить о «единой и нераздельной научной философии», участникам «Логоса» не мешало бы разобраться в чрезвычайно странном *факте* взаимно-научного поедания. Метафизики могут спорить (их споры могут смешить лишь толпу), ибо объект

метафизики многогранен и бесконечен. Они *все* могут быть правы в своих глубочайших утверждениях. Мыслима и возможна точка зрения, при которой все постижения (а не искусственные построения) метафизиков образуют нечто единое и музыкально-согласное. Но как могут разноречить и взаимно отрицать представители *научной* философии — это нам совершенно непонятно.

По Степуну, «строго научная» точка зрения совпадает с точкой зрения *гносеологической* (стр. 281). А гносеология, по Яковенко, есть кантовская трансцендентальная философия, являющаяся «самосознанием философского мышления вообще» (стр. 201).

Итак, строго научная точка зрения есть точка зрения *трансцендентальная*. Но, во-первых, трансцендентальных точек зрения не одна, а несколько: на нее притязают Коген, Риккерт, имманентизм, *расходящиеся* между собою. Во-вторых, — и это, конечно, важнее — эта пресловутая трансцендентальная точка зрения ничего трансцендентального в себе не заключает.

В самом деле, один из трансцендентальных философов, Риккерт, говорит:

«Теоретическая философия, или то, что называют логикой, теорией познания и т.п., исходит из культурного блага "науки". В науке окристаллизовались в течение исторического развития теоретические ценности истины, и только исходя из науки, сможем мы к ним подойти» (стр. 41). То же на странице 133 говорит Гессен.

Мысль другого трансцендентального философа, Когена, г. Яковенко формулирует так:

«Трансцендентальная философия ориентируется на *факте* науки» (стр. 203).

Факт науки, таким образом, абсолютно должен быть *дан*, чтобы трансцендентальная философия могла начать свою работу ветряной мельницы, чтобы «праздные гуляки интеллектуального мира» (выражение Бодлера) могли начать свои трансцендентальные похождения. *Факт* науки, факт «культурного блага» необходим трансцендентальным философам как своего рода *трамплин*, оттолкнувшись от которого они взлетают «на воздух» и потом, паря в безвоздушном пространстве, чувствуют себя философами не только трансцендентальными, но и «научными», ибо очутились в пространстве благодаря *трамплину фактической науки*.

Что нужно быть хорошим философическим гимнастом, чтобы проделывать то, что делают «в воздухе» Коген или Риккерт, — это несомненно, но так же несомненно и то, что философия, исходящая из *факта*, не может быть трансцендентальной, ибо все, исходящее из *факта*, становится фактичным, т.е. *эмпиричным*, всецело

обусловленным *условностью* своего исходного пункта. Если наука факт, то факт и искусство, факт и религия, факт и природа, факт и все, что нами переживается. В качестве факта все это *логически равноценно*, и философия, исходящая из факта IX симфонии Бетховена, не менее «трансцендентальна», чем философия Когена.

Идея трансцендентальности есть идея *фиктивная*, мыслью неосуществимая, т.е. немыслимая, и если создаются «трансцендентальные» философии, то только потому, что ее творцы, окутав себя туманом слов, проделывают *фокус*. Производя ряд заклинаний, они показывают, что все *существующее* не может быть исходным пунктом философии. Чтобы не запачкаться, чтобы быть «чистыми», им нужно *что-то другое*. Внимание читателя отвлечено. Тогда они говорят: мы исходим не из факта треугольника, а из *идеи треугольника,* régle du triangle[28*], т.е. из тех внутренних закономерностей, которые мыслятся в идее треугольника. Фокус свершен. Все существующее, т.е. онтологическое, разрежается и дереализируется до той степени, когда глазу *простого смертного* оно *кажется* несуществующим. Это quasi несуществующее производит *впечатление* истинной трансцендентальности. Этого достаточно. Получается «строго научная» трансцендентальная философия.

Фокус, т.е. момент передергивания, совершается во фразе: мы исходим не из *факта* треугольника, а из *идеи* треугольника. Всмотритесь в эту фразу и вы увидите ясно *скачок*. Что такое *факт* треугольника, из которого трансцендентальная философия *не* исходит? Это есть наша человеческая, фактическая *идея* треугольника, из которой она *исходит*! Факт треугольника дан нам в виде нашей идеи треугольника. Спрашивается, из чего исходит трансцендентальная философия: из той идеи треугольника, которая *нами*, *людьми*, *имеется*, или из этой идеи треугольника, которая нами, людьми, *не* имеется? Если первое – исходный пункт трансцендентальной философии *не* трансцендентален. Если второе – мы отказываемся ее *понимать*. Мы не знаем, из чего она исходит, ее исходный пункт есть ens rationis[29*], т.е. она ни из чего не исходит.

Исходный пункт философии или *везде*, или *нигде*. Или мысль исходит из себя самой, и тогда философия может начаться в каком угодно пункте действительности, *или же* мысль в каком угодно своем содержании *неавтономна*, и тогда исходного пункта у философии *нет*, ибо *нет самой философии*.

Мнимый трансцендентализм участников «Логоса» подтверждает мнимую «научность» их философии, и кто еще недостаточно в этом убедился, тот пусть прочтет следующие утверждения, встречающиеся непрерывно на страницах «Логоса»:

На стр. 3 философия названа «достойной хранительницей *высшей правды*».

На стр. 7 редакция «Логоса» упрекает современную философию эпигонов за то, что, «разрабатывая завещанное ей наследство творческой эпохи, она как бы боится его *последней глубины* и тщательно избегает казаться робкой мыслью своей тех *откровений вечности*, которыми светятся великие создания творческих времен».

«*Тайные* судьбы *вели* разные народы разными путями все к той же цели» (стр. 11).

«Выделяя *вечный смысл* великих систем наших предков, мы включаем их в себя, а тем самым и себя в непрерывную нить вековой традиции... мы охватываем тем самым *всю бесконечность мирового разума* и проникаем *в глубь божественного Логоса*» (стр. 16).

Подчеркнутые выражения – для всякого ясно – и не трансцендентальны, и не научны. Они полны чистейшей *трансцендентной* метафизики, и не простой метафизики, а *мистической*.

«Великие силы истории» (стр. 42), «заложенные в объектах культуры ценности» (стр. 40), «культурное благо: наука, в которой в течение времен окристаллизовываются теоретические истины» (стр. 40), – вот обрывки тщательно скрываемой метафизики Риккерта.

Гессен на стр. 153 с чувством полной трансцендентальности и научности высказываемого говорит: «Гёте... не мудрствуя лукаво, *действительно владел тем последним синтезом* жизни, к которому они (романтики) хотели прийти путем разума».

Я, мистик, думаю, что только провидение *знает*, владел или не владел Гёте «*последним* синтезом жизни», – но оказывается, что трансцендентальная философия, очевидно, «строго научным» путем проникая «в глубь Божественного Логоса», *знает* об этом так же прекрасно, как само Провидение, и Гессен, утверждающий *абсолютную несказанность* переживания, умеет, однако, свою трансцендентально-научно-*мистическую интуицию* о Гёте выразить со столь категорической ясностью. В талантливой, но совсем не «трансцендентальной» и не «научной» статье Степуна «Трагедия творчества» на стр. 173 говорится:

«В конце концов, все вопросы истории решаются в отдельных и одиноких человеческих душах. Душой романтизма был *безусловно* Фридрих Шлегель». С этим утверждением можно согласиться, можно и спорить. Но при чем тут «строго научная точка зрения», при чем тут «трансцендентальная философия»?

Такие мистические усмотрения, такие трансцендентно-метафизические утверждения на страницах «Логоса» встречаются в

самом обильном количестве. И если я привел наудачу несколько таких утверждений, то не для того, чтобы обратить внимание на *случайные* обмолвки авторов «Логоса». Возьмите какое угодно архитрансцендентальное и архинаучное исследование современного философа, и философский анализ без труда вскроет и в исходном пункте и в дальнейшем развитии гносеологических построений целые ряды самых произвольных и догматических утверждений, и эти утверждения образуют скудную, противоречивую, трусливо скрытую, неискреннюю и потому *дурную* приват-метафизику каждого «трансцендентального» и каждого «научного» философа. Нередко эта скрываемая приват-метафизика не заключает в себе ничего положительного и *вся* исчерпывается ненавистью и скрытой злобой к объектам метафизики открытой, искренней и откровенной.

Тоска по не существующему, т.е. не сущему, есть романтизм, и потому участников «Логоса», зачарованных меоном «научной» философии, мы вправе назвать мечтательными *романтиками* неосуществимой «научности».

В заключение скажу, что, подвергая «Логос» принципиальному и длинному разбору, я чувствовал, что за этим журналом стоит почти вся современная немецкая философия, и потому все сказанное в этой статье, имея более *принципиальный* смысл, чем простой критический анализ нового журнала, mutatis mutandis[30*] относится к современным немецким властителям... маленьких дум.

А. Белый

Ответ Ф.А. Степуну на открытое письмо в № 4–5 «Трудов и Дней». С. 16–26 // Труды и дни. № 6, ноябрь–декабрь 1912 г.

Многоуважаемый Федор Августович!

Вы обращаетесь ко мне в № 4–5 «Трудов и дней» с открытым письмом: после лестных определений моей писательской деятельности Вы позволяете себе ряд остроумных квалификаций моей философской позиции; я оставляю без возражения все остроумные места письма. На одно лишь место письма я не могу не ответить: оно бросает тень на мое миросозерцание, с которым Вы, очевидно, абсолютно не знакомы. Позволяю себе вывести Вас из заблуждения.

В Вашем письме стоит нижеследующая фраза. «*Вы ежегодно меняете свою философскую точку зрения и ежегодно оповещаете читающий мир о совершившемся в Вас превращении*». Вы отсылаете также меня к моему «*Символизму*», позиции которого будто бы я изменил в статье «*Круговое движение*».

Позволяю себе вместо всякого возражения или ответа на Ваши игривости привести ряд цитат, касающихся защищаемой мной позиции. Извиняюсь за обилие этих цитат; но, право, пусть не я отвечаю Вам, пусть отвечает Вам за меня моя, будто бы покинутая, позиция.

В моей статье «Круговое движение» я защищаю следующий тезис: *нужно творить жизнь*; *творчество прежде познания*.

По поводу примата творчества над познанием я писал прежде: «Философия предопределила познание творчеством» (Арабески. «Песнь жизни», стр. 51. 1908 г.). «Из музыкального пафоса души рождается заря новой мудрости, вовсе минуя теорию знания» (Арабески. «Песнь жизни», стр. 55. 1908 г.). «Ницше не перечисляет методологий, говоря о личности; перечислять, когда пришло время действовать, – *значит писать вилами по воде*» (Арабески. «Фридрих Ницше», стр. 88. 1907 г.). «Несостоятельность научно-философских теорий... побуждает нас в целях полноты миропонимания перейти за пределы теории в область практического идеала» (Арабески. «О целесообразности», стр. 103. 1905 г.). «Если понятие может быть возведено к идее, а образ к символу..., то в символизме завязывается узел между вершинами знания и интуиции. Дается начало методу, *объединяющему знание с творчеством*» (Арабески. «Окно в будущее», стр. 140. 1904 г.). «Современные гносеологи нормы познания отделяют от форм мышления. Они относят к идее долженствования познавательные нормы... Самые нормы долженствования приводимы к образам ценностей (Арабески. «Феникс», стр. 151–152. 1906 г.). «Нам остается один путь: путь перерождения» (Арабески. «Кризис сознания и Генрик Ибсен», стр. 175. 1910 г.). «Не символизм должны мы метафизически объяснять; самую метафизику мы рассматриваем как особый вид символизма» (ibid., стр. 183). «Сознание... предопределялось творчеством. – Где теперь цельность жизни?» (Арабески. «Искусство», стр. 219. 1908 г.). «Перевал от критицизма к символизму неминуемо должен сопровождаться духом музыки» (Арабески. «Символ[изм] как миропон[имение]», стр. 224. 1903 г.). «Современное искусство – символ кризиса миросозерцаний» (Арабески, стр. 242. Символизм. 1909). «Творчество оказывается первее сознания». (Символизм. «Проблема культуры», стр. 3. 1909 г.). «Философские системы возможны на стадии догматизма и критицизма... Способ-

ность нашего познания изнутри как бы творчески и освещать жизнь есть мудрость, и символизм – область ее применения» (Символизм. «Критицизм и символизм», стр. 29. 1904 г.). «В результате такой ликвидации мировоззрение, как теория, переходит в творчество» (Символизм. «Эмблематика смысла», стр. 68. 1909 г.). «Сама трагедия познания есть искус и преддверие к мистерии жизни. (Символизм. «Эмблематика смысла», стр. 72. 1909 г.). «Современная теория знания должна исчезнуть или стать теорией творчества» (Ibid., стр. 73). «Не давит теория знания – *освобождает от философии* (по лозунгу, чем хуже, тем лучше*): после нее – только творчество» (Ibid., стр. 76). «Так невольно в теории знания совершается перелом: она становится теорией ценностей» (Ibid., стр. 78). «*Познание предопределено творчеством*» (Символизм. «Смысл искусства», стр. 211. 1907 г.). «*Назначение человечества в живом творчестве жизни*» (Символизм. «Магия слов», стр. 432. 1909 г.).

Довольно: я мог бы удвоить, утроить, учетверить количество приведенных цитат. Приведенные цитаты относятся к следующим годам (годам написания статей): 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1910.

В 1903 и в 1910 я повторяю до хрипоты в голосе одно и то же. То же я повторяю в статье «*Круговое движение*». Вы должны знать, что лозунг «*творчество прежде познания*» не кантианский лозунг; или Вы меня никогда не читали, или Вы на меня нападаете не за доминирующее направление статьи, а за резкие слова по адресу современной научной философии, поскольку она *активно* отрицает указываемый мною путь к символизму.

Но посмотрим, что говорил я по адресу современной научной философии в 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1910 годах.

«Источник творчества... подменяется...: *незаметно мертвец* восседает над жизнью... Эта вторая ступень... есть пышное развитие философии» (Арабески. «Песнь жизни», стр. 45. 1908 г.). «Личность, впавшая в сон, оказалась марионеткой, жизнь ее – синематографом жизни... Герой – буква; общество – это слова, слагающие умозаключение: что-то мыслится, что-то творится – вот вывод современной философии, *довершение разложения...* Это великое, предельное разложение мира не мечта: *это краткое резюме воззрений на мир столпов наиболее последовательных гносеологий – Когена и Риккерта...*» И далее: «Так рок нас съел еще до создания мира» (Арабески. «Песнь жизни», стр. 46. 1908 г.). «От этого оберегают искусство государственники от философии» (Ibid.). «Теория знания –

*Примечание мое. – *Ф.С.*

смерть слова живого» (Ibid., стр. 60). «*С восторгом убираем мы теорию знания венками своего почтения*; *в-е-д-ь н-а-ш-а г-н-о-с-е-о-л-о-г-и-ч-н-о-с-т-ь – п-о-с-л-е-д-н-я-я д-а-н-ь М-е-р-т-в-е-ц-у... Высочайшая ценность теории знания в том, что она учит нас умственным сальто-морталям*; *скоро плохое слово*, *описав полный круг развития*, *как змея*, *ужалит свой хвост*» (Ibid., стр. 50–51). «Мы живы цельностью постижения жизни, а не методологическим шкафом с сотнями перегородок... Множество методологический "я"... ни одной цельности живой. А если мы поверим, что жизнь и есть то множество нас самих, отраженных под разными углами, в ужасе воскликнем: но это будет хор методологических голосов, суетливо спорящих друг с другом. Крикнем – и распадемся на правильные квадратики по числу отделений методологического гроба». (Арабески. «Фридрих Ницше», стр. 76–77. 1907 г.). «*Несостоятельность научно-философских теорий*...» и т.д. (Арабески. «О целесообразности», стр. 103. 1905 г.). «Такая логика расплющивает всякую глубину... Все срывает и уносит... но никуда не уносит, совсем, как кантовский ноумен, ограничивающий призрачную действительность, но и сам не сущий». (Арабески. «Священные цвета», стр. 116. 1903 г.). «Долженствование оказалось запредельною нормою... Тогда отвлеченное мышление... разрешается в круглое ничто» (Арабески. «Феникс», стр. 153. 1906 г.). «Решение проблемы сознания в познании и знании убивает в сознании все человеческое, а следовательно убивает прежде всего чувство». (Арабески. «Кризис сознания и Генрик Ибсен», стр. 162. 1910 г.). «Истина, смысл, ценность оказываются отрезанными от жизни; существование же есть набор бессмысленных звуков и знаков... Вот безумный, чудовищный вывод современной философской науки, логически правомерной; логика оправдывает безумие ценой своего права быть логикой "*ни для чего*": крайний познавательный формализм уживается с крайним жизненным фетишизмом» (Ibid., стр. 181). «Мы должны или остаться с безумным, бесцельным, немым, бессмысленным, *человеческим* существование (раз логика и теория знания объявляют себя внечеловческими дисциплинами)»... (Ibid., стр. 182). «Беспринципный скептицизм явился следствием неумения сохранить вечные ценности при невозможности обходиться без них» (Арабески. «Символизм как миросозерцание», стр. 220. 1903 г.). «Мы можем соглашаться с *Кантом,* но мы не можем отрицать, что Кант в своем кабинете был восьмым книжным шкапом среди семи шкапов своей библиотеки» (Арабески. «Искусство», стр. 215. 1908 г.). «Змеиная мудрость подстилает подчас теоретический анализ, но к этому свойству змеи присоединяется подчас

и коварство. Змея еще и – ядовитая змея, она сохраняет жизнь для себя и отравляет ее для других; отравлять жизнь других – в этом сладострастие гносеолога» (Ibid., стр. 215). «Чем отличается просто незнание от теории незнания... виноват – теории знания? Тем, что просто незнание скромно, а незнание, забронированное нормами..., образует контур рыцаря... без рыцаря (Ibid., стр. 213). «Сегодня это (теория знания) – страж, охраняющий храм знания от базара всезнания, завтра это – пугало, продаваемое на этом базаре по дешевым ценам» (Ibid.). «И если теория знания неспособна нам дать цельного мировоззрения...» и т.д. (Символизм. «Эмблематика смысла», стр. 55. 1909 г.). «Теория знания Канта только загаданная проблема» (Символизм. Ibid., стр. 61). «Никакое гносеологическое понятие не определит ценность никак» (Ibid. 66). «Теоретического мировоззрения и не может существовать» (Ibid., стр. 67). «Алчущему смысла вместо хлеба теоретическая философия подает камень» (Ibid., стр. 73). «Если бы сущность развития философии не заключалась в терминологии, Наторп не превратил бы Платона в доброго когенианца» (Ibid., стр. 103). «Современные гносеологи, любезно заигрывающие с жизнью,.. с добродушным комизмом признаются в трагедии, которую они переживают: они тянутся к ценности жизни, а гносеология гарантирует им ценность жизни не прежде, нежели они умертвят жизнь» (Ibid., стр. 142). «Молчание – вот единственный выход для гносеолога, желающего остаться вполне последовательным; другой выход – шутка»... (Ibid., стр. 142). «Я не знаю, почему... не поставить вопроса над смыслом, который вкладывается гносеологом в слова "*теория*", "*теоретический*", "*чистый смысл*"...» (Ibid., стр. 142).

Довольно!

Выписанные цитаты относятся к статьям, написанным в 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1910 годах. То, что сказано мною о теоретической философии в статье «*Круговое движение*», гармонирует с духом того, что я, опять-таки, до хрипоты твердил более семи лет. И сказать, что философское мое credo меняется, после приведенных мною цитат – значит руководствоваться не истиною, а позой фельетониста, играющего раз взятую на себя роль «*на авансцене своей личности...*»

Около десяти лет полемически, теоретически, афористически я твержу то же и то же, то твержу «*по-серьезному*» («Эмблематика смысла»), то «по-легкому» («Круговое движение»): 1) современная философия есть мертвая философия, 2) пора отвлеченных философем миновала; и Вы вопреки всякой очевидности, правды и элементарного критического такта (знать то, о чем пишешь) уличаете

меня в том, чего нет: в изменении моего credo; хуже того: Вы упрекаете меня в *ежегодном* изменении credo. Если бы Вы взяли все статьи, написанные, скажем, в 1908 году, то Вы, вероятно, упрекали бы меня в изменении мировоззрения в пределах одного года; может быть, упрекали бы в изменении мировоззрения в пределах одной статьи. Не проще ли тогда сказать, что Вы вовсе меня не понимаете, что Вам, философу, понятна только гносеологическая, а не живая, человеческая речь.

Может быть, Вас смущает тот факт, что порой, покинувши афоризмы, я начинаю говорить на Вам понятном языке, философском (напоминаю Вам Вами написанную и столь лестную для меня рецензию о моем «Символизме»); не забывайте: что, если я и пользуюсь Вам, как философу, понятною речью, то только для одного: для того, чтобы в терминах философских, абстрактных, сказать то же, что в терминах образных сказано у меня в статье «*Круговое движение*». Лестная для меня Ваша рецензия на мою «*Эмблематику смысла*» показывает мне, что я, бедный поэт, порой умею выражаться на жаргоне теоретической философии и философский язык понимать; к сожалению, того же нельзя сказать и про Вас: Вы не понимаете законов афористического мышления; афористический язык Вам кажется хаосом; более того: Вы сами начинаете прибегать к хаотическим формам выражений, как то: к сравнению моей позиции с безответственным жеребцом; обращаясь лично ко мне, Вы пишете: «*побежали вприпрыжку*». Относя такой façon de parler[1*] к Вашей беспомощности выражаться афористически, я не могу на Вас обижаться; я пропускаю мимо ушей даже... *фразу, отзывающуюся юмором газетных листков, т.е. пресловутую фразу с «авансценой личности»*. Вдумайтесь на досуге в эту фразу – фразу, написанную *не в безличной критической статье, а в личном письме мне*.

Если видны Вам границы между безличной критикой коллективно составленного типа неокантианца (в моей статье) и критикой конкретной личности, которую Вы называете «дорогой Борис Николаевич», то Вы поймете, что я не могу по существу возражать Вам на Вашу статью-письмо, поэтому и все возражение мое Вам сводится к фактической поправке.

P.S. – Остается еще ответить на quasi-перемену моих философских мировоззрений следующею схемою моего положительного, а не критического credo; отвечаю и на это credo фактически, т.е. цитатами из себя.

1) Миросозерцание – человечно; ανθροπος стоит в центре всех возможных философем.

2) Философия, в этом смысле, всегда *антропософична*.

Под Софией я разумею мудрость, – ту мудрость, которой не понимаете Вы, как гносеолог, и которая есть raison d'être[2*] нас, как людей. Об этой человеческой мудрости я писал: «Символизм – область ее (мудрости) применения» (Символизм, стр. 29. 1904 г.). «В нем (символизм) потенциально включено множество рассудочных положений; эти положения соединяются в положения разума, которые, сливаясь с чувством, становятся символами, т.е. окнами (простите за Вам непонятный жаргон) в Вечность. Вот где кроется причина могущества простых... евангелькиx слов (ibid. 1904 г.). Догмат моей мудрости? *«Но об этом лучше всего сказано в первой главе Евангелия от Иоанна»* (Символизм. Предисловие. II). Хотите знать определение мудреца? Ему «открывается, что мысль, нагроможденная за рядом доказательств и высказанная до конца, напоминает толстую жабу. Мудреца повлечет за иными мыслями... Порхающих ласточек он предпочтет умным жабам. Он знает, что если ласточки и утонут в лазури, то жабы приведут его в болото... Существенное отличие между ним и дураком, заключается в том, что и дурак говорит умные вещи, но при этом кажется глупым. Мудрец, говоря глупости, никого не проведет, разве дураков» (Арабески, стр. 228–229. 1903 г.).

Изменил ли я этому взгляду на мудреца в 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1910 годах?

1904 год. «Изречения мудрости, вследствие извращения культуры... требуют комментариев; рассудок... отвертывается от них, потому что в нем нет данных для уразумения мудрости» (Символизм, стр. 29).

1905 год. «Вундт... пытается объединить индивидуальное хотение с индивидуальным представлением в процесс представляющего хотения – процесс, отождествимый с символическим процессом, получающим у нас наглядное применение в символизации (façon de parler мудрости)». (Арабески, стр. 110).

1906 год. «Вы (мудрецы) – кометы, безумно-радостные...» «Само бытие за плечами каменеющей истории – искряной, легкий, перистый хвост кометный, прозрачная риза летящего мудреца... Мудрец – крикливая... ласточка, режущая пустоту ночей полетом и песнью весенней» (Арабески, стр. 154).

1907 год. «Тут и мистика, и гегелианство, и шеллингианство, и гностика, и символизм – одно, слитое с другим: целая коллекция идей и целая коллекция... цитат, выписок... неужели это так?.. Нет, не так... И идеи Мережковского только видимо сковывают богатство его образов: они преломляют образы, направляя их к одному

фокусу. И этот фокус вовсе не идея, а какой-то символический образ» (Луг зеленый, стр. 145).

1908 год. «Жить – значит уметь, знать, мочь; уметь, т.е. бороться с тысячелетиями; знать, т.е. видеть образ моих стремлений, будущее; такое знание не есть знание о незнании (методика), но желание личного бессмертия» (Арабески, стр. 217).

1909 год. «Живое слово есть семя, прозябающее в душах; оно сулит тысячи цветов... Смысл живой речи вовсе не в логической ее значимости; сама логика есть порождение речи» (Символизм, стр. 433).

И т.д.

В 1903 году я определял человеческую мудрость так же, как и в 1909; в 1909 – так же, как в 1912. И в 1903, и в 1912 о наиболее близком для себя *credo* я писал афористически; и вот почему: «Афоризм позволяет мгновенно окинуть какой угодно горизонт, соблюдая отношение между частями. Афоризм – наиболее тесная форма общения автора с читателями при условии, что автор умело выражается, а читатель – схватывает... Из одного... афоризма можно вытащить больше жемчужин, чем из хорошей тяжелой книги» (Арабески, стр. 230). Увы, гносеологи – не антропософы; они не могут понять, что там, где они видят один только хаос, другим, может быть, слышится: «Я для других – нераскрытая загадка». Если окружающим меня людям смутно мерещится невоплощенная глубина жизни, они с невольным трепетом взглянут на меня... Им будет казаться, что я нечто утаиваю от них... *Те немногие, которые опередили пережитые и оковавшие нас формы жизни, – те узнают во мне своего тайного друга. Они поймут... что невыразимая тишина* нас соединила: там, в бирюзовой, как небо, тишине, встречаются наши души... Я знаю, мы вместе. Мы идем к одному. Мы – вечные, вольные... Тут начинается *особого рода символизм*, свойственный нашей эпохе» (Луг зеленый, стр. 13–15, 1905 г.).

Этого символизма не понимаете Вы, ибо Вы не способны увидеть реальный, ориентирующий центр *нашего* символизма, нашего афористического façon de parler. Этот *façon de parler* Вам представляется хаосом; Вы отзываетесь на него неуклюжим, риторическим нападением и сравниваете мой образ выражения с пируэтом жеребца, спущенного с узды; но, если бы это было и так, берегитесь подражать жеребцу; для гносеолога опасно предаться конским пируэтам; вспомните лучше одну русскую пословицу... Коню вольно на зеленом лугу, на том зеленом лугу, о котором я в 1905 году писал: «Россия – большой луг, зеленый» (Луг зеленый, стр. 15). И далее: «Верю в Россию. Она – будет. Мы – будем. Будут новые времена и

новые пространства. Россия – большой луг, зеленый, зацветающий цветами» (Луг зеленый, стр. 17). На этом зеленом лугу ход неокантианского мышления не превратился бы в рачий ход! Оставим сравнение моего façon de parler с пируэтами жеребца.

Вам конечно, как гносеологу, не понять, что афористический образ речи требует *большей отчетливости* в употреблении образов, нежели для гносеолога – понятий, и что истинный символист, этот *par exellence*[3*] гуманист и антропоморфист (антропософ), сразу сумеет определить, где образ есть мертвая риторическая ритурнель, накинутая на хаос, и где образ этот есть зов, идущий от будущего: «Приди ко мне». И далекий зов его, как заря, проникает в сон, где он сам себе снится. И ему... снится заря и чей-то милый, знакомый голос, зовущий ласковым успокоением: «Приди ко мне, приди, труждающийся. Я успокою. Приди, приди» (Арабески, стр. 155). Что же это за зов, который стоит для символиста, гуманиста, антропософа в шелесте афористических словообразований и которого нет для гносеолога (оттого-то хаотически *кракает* для гносеолога всякое слово живое)? Это вот какой зов: «Возвращается, опять возвращается» (Арабески, стр. 127). И далее: «Часто застигнутые в одиноких переулках глубокой полночью, останавливались перед пунцовым огоньком лампадки... И неслись, и неслись грустно-милые сказки и чей-то голос подымался из безвременья». «Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас... Вы не спросите Меня ни о чем» (цитата из ап. Иоанна) (Арабески, стр. 128. 1903 г.).

А вы, Федор Августович, не правда ли, спросите?

«Задача моя – остановить внимание на личности Ницше, на том «невыразимом у Ницше, характеризующее его, как “нового” человека... “невыразимое” – не только его, но и “*наше*”...» (Арабески, стр. 83. 1907 г.).

Вы спросите и тут?

«Ницше первый заговорил о возвратном приближении Вечности – о втором пришествии – кого, чего?.. И сказал больше всех не словами, сказал улыбкой – ночной песнью и обручением с Вечностью» (Арабески, стр. 83. 1907 г.).

Вы и тут ничего не поймете?

«На религиозную истину Ницше смотрел сквозь призму дали. Даль способна заменить истину и создать фантасмагорию. Он шел от вечных ценностей к вечным ценностям... Отказавшись от вечного голубого храма, он пришел к голубому храму Вечности... Отвергнув старые догматы, стал творить новые. И в его неоконченном творчестве зоркий глаз начинает видеть все те же очертания»...

(Арабески, стр. 234. 1903 г.). И далее: «Критика ницшеанской морали переносит вопрос о нравственностях к сравнению Лика Христа и Лика Сверх-Человека. Этот вопрос повергает нас в бездну мистических... тонкостей. *Тут начинается сокровенность всякого мистицизма, предполагающая известную подготовленность к мистико-психологическим методам исследования*» (Арабески, стр. 234).

Так я писал в 1903 году.

А в 1912 году я написал следующее: «Мы пошли с Заратустрою в выси сладкого чаянья и мы видели: погиб Заратустра. Не одно ли осталось: именно начать с того места, где кончил он – начать так, как он кончил... чтобы кончить, как начал он: а он начал с... мистерии» (*Круговое движение*. «Труды и дни». № 5–6). Вот лейтмотив моей для Вас *новой по духу* статьи. Но только слепой, после приведенных цитат, может утверждать, что слова, сказанные мной в 1912 году, не адекватны словами, сказанным мной в 1903 году.

Впрочем, для гносеолога все возможно: афористический образ мышления для него – глухая стена; и Вам непонятны слова, сказанные мной в 1905 году («*Тут начинается символизм, свойственный нашей эпохе*»), и слова, сказанные в 1904 году («художник не может быть руководителем жизни. Ищешь *иного руководителя*». Арабески, стр. 133), и слова, сказанные в 1907 г. («В сущности путь, на который нас призывает Ницше, есть “вечный” путь, который мы позабыли: путь, которым шел Христос». Арабески, стр. 90), и слова, сказанные в 1910 году («Ницше зовет нас оставаться верными земле, а сам продолжал носиться в воздухе; Ибсен тянется в горы, но не может подняться: один зовет другого; одному нельзя жить без другого; оба ведут к безумию, разрывая души наши пополам. Кто-то Третий должен соединить. Кто же Третий?» Арабески, стр. 210), и слова, сказанные в 1912 году («Видение на пути в Дамаск мы имели: и грядущее наше мы видели. Что теперь нам скажет грядущее, когда придет его час? и т.д. «Круговое движение»), и слова, сказанные в 1903 г. («Окончательность христианства, новозаветность мысли о конце, неожиданное облегчение и радость, которая содержится в этой мысли – вот свет, запавший нам в душу. Откуда нам сие? За что?» Арабески, стр. 129).

Кто обладает человеческим смыслом, тот понимает, что в 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1910 году я говорил все о том же. Но гносеологическое сознание Ваше ничего не видит, не слышит и, простите, «*несется вприпрыжку*» (Ваше любезное выражение) за афоризмами моей статьи. Привожу выдержку из Вашей статьи-письма: «*Вы ежегодно меняете философскую точку зрения и ежегодно оповещаете читающий мир о свершившемся в Вас превращении.*

Но нельзя публично жить на авансцене своей личности. У авансцены расположена суфлерская будка...» и т.д. Вы, конечно, поймете, что единственное оправдание Вашим словам – *гносеологическая глухота* по отношению к словам человеческим.

Г.П. Федотов

Fedor Stepun. Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Bern; Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1934.

Эта небольшая, блестяще написанная книжечка двояким образом связана с «Новым градом»: именем автора, одного из его редакторов, и той общностью историко-философских идей, которая его связывает с двумя другими. Об этой связи свидетельствуют и цитаты из их книг в первых главах, дающих схематический портрет старой России: природа, крестьянство, интеллигенция, монархия. Но и здесь, конечно, вклад самого автора весьма значителен, и русский читатель узнает многое из «Мыслей о России», печатавшихся годами в «Современных записках». Такова основная степуновская интуиция русской религиозности, которая непосредственно связывается им с созерцанием русской земли: как бесконечность (максимализм) и бесформенность (варварство). Большевизм для автора есть «псевдоморфоза», или отрицательная форма этой русской религиозности. В анализе русской революции и особенно идей ленинизма, которому посвящена вторая часть, Степун вполне оригинален и вполне свободен от возможного упрека в схематизме. Убийственно вскрыты все парадоксы марксизма в крестьянской революции, дана мастерскими штрихами философия революции, как таковой, с ее гибелью реакционных и революционных идеологий, и даже нарисован конкретный образ большевистской диктатуры первых лет, беспощадный и правдивый. Ярко вскрытые безумия и мнимость революции, как идеологии, не отбрасывают автора в контрреволюционный стан. По-новоградски он борется против большевизма и слева и справа за новую Россию, трезвую и очищенную страданием, призванную к «примирению идей» на почве, удобренной пеплом «идеологий». Нужно ли говорить о мастерстве, с которым написана книга? Тем из наших читателей, кто знает лишь русского Степуна, скажем, что,

по-видимому, немецкий язык дает полную меру всех возможностей его стиля. Этот пьянящий кубок, где философские абстракции играют и искрятся с легкостью, не отнимающей ничего у глубокой, порой трагической серьезности, только и возможен для языка Гёте и Ницше. Степун владеет им, как артист и как мыслитель.

Н. Полторацкий

Философ-артист

Три тома воспоминаний Ф.А. Степуна, писавшихся им с 1937 по 1948 г. и недавно вышедших в мюнхенском издательстве Кезель («Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben»). охватывают без малого полвека. Это – поданные сквозь призму личной биографии обширные и ярко набросанные полотна русской и иностранной, деревенской, студенческой и общественной, интеллектуальной, литературной и артистической, военной, политической и революционной жизни.

Личность их автора – одна из любопытнейших среди последних могикан дореволюционной России. Своими генеалогическими корнями он уходит в Прибалтику и Францию, бытовыми – в безвозвратно ушедшую дворянско-помещичью Россию, религиозными – в протестантизм и православие, а умственными и духовными – в немецкий романтизм и послекантовский критицизм и в тот комплекс нашей дореволюционной жизни, за которым уже упрочилось имя русского культурного ренессанса начала XX века.

В Федоре Степуне, несомненно, есть многое от Ленского: и романтический туман, и гейдедьбергская ученость, и пылкий ум, и исполненная блеска речь и даже длинные артистические кудри. Таким, несмотря на годы, встает он перед нами со страниц своих воспоминаний и с предпосланного им портрета. Присущая Ленскому странность ума компенсируется у Федора Степуна его парадоксальностью, сопутствующей любви к слову вообще и к красному, в частности. Он и сам признается, что был в молодости безусловно эффектным оратором, «т.е. оратором не совсем хорошего вкуса». Эта страсть к талантливым эффектам осталась, в сублимированном виде, и в «Прошедшем и непреходящем». Только к парадоксам «не совсем хорошего вкуса» можно отнести, например, заявление автора о том, что хотя Россия во времена крепостного права страдала

меньше, чем в годы коллективизации, Ленин войдет все же в историю в качестве «истинного реализатора Манифеста об освобождении крестьян 19 февраля 1861 г.».

Меньше всего, однако, Федор Степун – политик и революционер. Хотя он и стал в 1917 г., довольно случайно и ненадолго, тем и другим сразу, – связанным с эсерами революционным политиком, но к лагерю русской революционной интеллигенции он по-настоящему не пристал. Находясь очень часто в социалистической среде, Федор Степун видел у марксистов – «неправильность их социологического метода», а у социалистов-революционеров – «отсутствие всякого метода». При этом его, патриотически-убежденного россиянина, отталкивал тот факт, что у русской революционной демократии не было подлинного чувства к образу, душе и судьбе России: «Все помыслы и все страсти были отданы здесь революции, ее закреплению и "углублению"». Когда его преподаватель всеобщей истории балтиец Леберт говорил, что русская история есть не что иное, как деспотизм, ограниченный убийством и смертью, Федор Степун знал, что это ложь, ибо «русская автократия была все же подлинно либеральным режимом». Но он жил в то время, когда в каждой русской семье, начиная с царской и кончая пролетарской, был, под тем или иным покровом, хотя бы один революционер. Захваченный духом времени, этим «таинственным, нигде точно неуловимым и все же сильнейшим фактором мировой истории», Федор Степун с головой окунулся на несколько месяцев в революционную стихию февраля, но очень быстро, – а в «Прошедшем и непреходящем», как будто, и окончательно, – протрезвел. За единичными исключениями, его оценка февральских деятелей и, в особенности, Керенского – очень отрицательная. Несколько сложнее отношение к самой революции. По его собственному признанию, ни к чему в жизни он не имел столь противоречивого отношения, как к Февральской революции. И все же ему ясно, что Октябрь был зачат Февралем: однажды случившись, «буржуазная» русская революция неизбежно должна была привести к «пролетарской».

Была ли, однако, революция 1917 г. вообще неизбежной? Или, опуская сложные проблемы исторического детерминизма и индетерминизма, еще проще: была ли революция 1917 г. *необходимой?* На этот вопрос Федор Степун, непосредственный участник тех событий и ученый-социолог, отвечает: нет, не была. Революция есть, прежде всего, порождение неудачной войны, без этой последней не было бы и революции. Ибо на скудной почве добытой все же в 1905 г. свободы появились новые люди, возникла новая жизнь, отвоевывавшая все большие позиции и у революции, и у реакции и крепнувшая, в

свободе и творческом труде, с каждым годом. За восемь лет, отделяющих революцию 1905 г. от начала великой войны, Россия пережила огромный прогресс во всех областях культуры, хозяйства и даже социально-политических отношений. Этот прогресс, если б он продолжался беспрепятственно и дальше, устранял всякую необходимость в революционном изменении дореволюционного строя. Но такова уж диалектика человеческого общества, что «революции побеждают всегда тогда, когда они в действительности уже не нужны».

Три тома «Прошедшего и непреходящего» дают три различных образа России: дореволюционный (1884–1914), военный (1914–1917) и революционный (1917–1922). Но в них нет уверенности в достаточном знании теперешнего – советского – облика России и нет предчувствия ее пореволюционного образа. Этот будущий образ России для Федора Степуна все еще непредставим, несмотря на то, что он, как и все старые русские эмигранты, только то на чужбине и делал, что старался «разгадать загадку Сфинкса». Несмотря на внешнюю осведомленность о том, что происходило в Советской России, «мрак перед нашими главами не расступился». Ни военнопленные, ни новые эмигранты, ни так называемые перемещенные лица ожидаемого ответа, по мнению автора, не принесли. Ибо «тьма, объявшая Россию, заметна и в их душах». При таком подходе к вопросу трудно полагаться и на то литературно последовательное, но практически бездейственное, а потому недостаточное, заключение, которым заканчивается книга Федора Степуна: «Таким образом, нам ничего другого не остается, как и дальше страдать о России, в надежде, что из этого страдания нам со временем достанется истинное знание». Вернемся поэтому от настоящего и будущего – к прошлому.

Характеризуя русского человека, Федор Степун пишет, что «дар творческого изобретения, очень распространенный в русском народе, приводит к смешению правды и лжи в некое нерасторжимое единство». Правда и ложь были перемешаны и в творческом взлете русского духа в начале этого века: в так называемом русском культурном ренессансе. И все же, сравнивая европейскую и, в частности, немецкую богатую духовную жизнь двадцатых и начала тридцатых годов с русской девятисотых и десятых, Федор Степун твердо заявляет, что «нигде в дальнейшем я не встречал столь серьезной, глубокой духовной жизни, как в прежней России».

В философии две основные новаторские тенденции того времени были представлены «Логосом» и «Путем». Руководители «Логоса» видели свою задачу в сближении между русской и западноевропейской мыслью и в профессионально-научном углублении русской

философии. Федор Степун был представителем «Логоса», но признает бóльшую популярность «Пути» как русского умонастроения, целиком экзистенциального. Читая воспоминания Федора Степуна, непосредственно ощущаешь, как много было в этом знаменосце «Логоса» от его тогдашнего идейного противника – «Пути». Можно смело сказать, что у Федора Степуна, бывшего в России проводником германского романтизма и критицизма, а в Германии – русского интуитивизма и экзистенциализма, – не одна, а *две* философских души. Такова и кривая его философской биографии: в начале Логос, в конце – Путь.

Хорошо знавший большинство деятелей предреволюционной русской культуры и очень верно сказавший о них «что ни человек, то модель», Федор Степун дает в своих воспоминаниях богатейшую галерею этих моделей. Однако, когда немецкий критик мюнхенского «Зюддойче Цайтунг» писал об этих воспоминаниях: «Иногда кажется, что читаешь Толстого, иногда Тургенева, затем снова Достоевского или Белого. Но это всегда Степун», – то он был прав только отчасти. Ибо для определения дарования и литературного стиля самого Федора Степуна простого перечня этих имен недостаточно, вернее, – их слишком много. «Прошедшее и непреходящее» позволяет дать вполне самостоятельную характеристику автора. Основная особенность дарования и литературной манеры Федора Степуна есть *сочетание художественного образа с философской, социологической и культурно-исторической характеристикой*. Он достиг подлинного мастерства в том, что назвал когда-то «артистической практикой духовного портретирования». В этом духовном портретировании современной ему эпохи и ее деятелей и заключается, пожалуй, главный интерес и главная ценность воспоминаний Федора Степуна.

«Прошедшее и непреходящее» знаменательно еще и тем, что книга подводит итоги, – правда, частичные, так как обрывается 1922 годом, – жизни и творчеству ее автора. Портретируя других, автор портретирует и себя. Это удел всякого художника, в том числе и философа-художника, каковым является Федор Степун. Оказавшись перед этими итогами, невольно задаешь себе вопрос, почему хорошо известный не только старшему поколению русской эмигрант, но и немецкому культурному миру писатель, философ и социолог Степун остался все же как-то в стороне от более или менее всемирной известности. «Прошедшее и непреходящее» дает некоторые необходимые для ответа на этот вопрос элементы. Несомненно, причина и во внешних обстоятельствах – не только в политической, но и в культурной изоляции от остального мира Германии, в которой, после высыл-

ки из Советской России, обосновался наскоро уже три десятка лет Ф.А. Степун. Но объяснение и в душевно-духовном укладе самого Федора Степуна. Многосторонняя талантливость мешала ему сосредоточиться на одной какой-либо области творчества: литературе, театре, философии или науке. При этом раздвоение происходило и в другом, значительно более общем и глубоком, плане – противоположения жизни и творчества. Эта последняя тема, в ее отвлеченно философском, как и в ее конкретно жизненном аспекте, всегда привлекала к себе внимание и Федора Степуна. Одна из старых его книг так и называется: «Жизнь и творчество». Творчество, наряду с любовью, было одним из центральных переживаний его жизни, а жизнь – основным источником его творчества.

Но, в отличие от большинства деятелей русского культурного возрождения, духовная установка Федора Степуна – философский артистизм, а не философский эстетизм. На его художественных образах лежит печать артистического интеллектуализма, а на его философских и научных построениях – не только интеллектуального, но и подлинного артистизма. И если существуют артисты-философы, то Федор Степун, большой мастер слова и словесного портрета, есть *философ-артист*. Это его основная черта – одновременно его слабость и его сила.

Л. Зандер

О Ф.А. Степуне и о некоторых его книгах

I

С Федором Августовичем Степуном меня связывает не только долголетняя дружба и сотрудничество, но и некоторая общность судьбы. Оба мы, окончив наше учение в России, поехали для дальнейшего усовершенствования в Германию (и оба – в тот же незабвенный Гейдельберг), потом, по возвращении, оба не нашли себе места в официальной академической среде и были принуждены идти «своим путем» (который в конечном итоге привел нас обоих к академическим кафедрам). Это позволяет мне сделать некоторые выводы и сравнения, выходящие из пределов личных биографий и принадлежащих к факторам «культурно-историческим», как их называл наш общий учитель Виндельбанд.

В своем устремлении в Германию мы были не одиноки. И о. Сергий Булгаков, и Б.П. Вышеславцев, и С.Л. Франк и многие другие шли этим путем, по-разному его оценивая и по-разному воспринимая то, что нам предлагала немецкая академическая жизнь. Но основной импульс был у нас один, и на нем следует остановиться.

О людях нашего стиля ядовито и несправедливо писал В.Ф. Эрн: «чтобы попасть в Афины, необходимо “перелететь”

...на крыльях лебединых
Двойную грань пространства и веков...[*]

Это далекое и трудное путешествие (некоторым философам) казалось, очевидно, “несовременным”. “Крыльям” они предпочли билеты II класса, “двойной грани” – русско-немецкую границу, античным Афинам – современные: Фрейбург, Гейдельберг, Марбург, Вюрцбург и прочие университетские города несвященной Германской империи. Запасшись там философскими товарами самой последней выделки, они приехали в Россию и тут, окруженные варварством, почувствовали себя носителями высшей культуры...» и т.д.[**]

Если отбросить журнальный тон этих слов, то по существу они являются не только упреком и осуждением, но и ставят перед нами (даже теперь, по прошествии полустолетия) серьезную проблему. Как могли мы просмотреть, что подлинной страной философии, мудрости, Логоса является Россия? Как могли мы первородству христианской мудрости Востока предпочесть рационализм бесплодной немецкой науки? Как могли мы – искатели подлинной философии – подменить православие неокантианством? Об этом хорошо пишет о. Г. Флоровский:

«Психология философов становится у нас в те годы религиозной. И даже русское неокантианство имело тогда своеобразный смысл. Гносеологическая критика оказывается как бы методом духовной жизни, – и именно методом жизни, а не только мысли. И такие книги, как “Предмет знания” Г. Риккерта или “Логика” Г. Когена, не читались ли тогда именно в качестве практических руководств для личных упражнений, точно аскетические трактаты?»[***]

Да, Федор Августович, вероятно, подтвердит, что в Гейдельберг мы ехали с психологией паломников: что мы искали не просто знания (или, упаси Боже, дипломов), а мудрости. И я посейчас помню,

---

[*] Стих Вл. Соловьёва.

[**] *В. Эрн*. Борьба за Логос. Москва, 1911. С. 73 и след.

[***] Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 485.

с каким благоговением я подал Виндельбанду второй (систематический) том его «Прелюдий», прося написать мне несколько слов поучения. Увы, он меня жестоко разочаровал. «Что же мне написать вам?» – спросил он; потом нацарапал что-то и вернул мне книгу. Поблагодарив его, я вышел и открыл томик, думая найти в нем некое откровение, но на первой странице стояло только: «В. Виндельбанд. Гейдельберг. 1913...» Но это мелочь, только отсутствие воображения у большого ученого. А его лекции, которые открывали перед нами бесконечные перспективы, переносили нас в глубь веков, знакомили – да, лично знакомили – с Гераклитом и Платоном, с Джордано Бруно и с Декартом; его семинары, в которых он ясно понимал не только то, о чем мы говорили, но и то, о чем мы хотели, но не умели говорить и что мы должны были бы сказать, навсегда останутся в нашей благодарной памяти...

Что же влекло нас в этот мир? Наука и только наука – отвечает современник Ф.А. Степуна, подвизавшийся не в Гейдельберге, а в Марбурге:

«Если ходячая философия говорит о том, что думает тот или другой писатель, а ходячая психология – о том, как думает средний человек; если формальная логика учит, как надо думать в булочной, чтобы не обсчитаться сдачей, то Марбургскую школу интересовало, как думает наука в ее двадцатипятивековом непрекращающемся авторстве, у горячих начал и исходов мировых открытий. В таком как бы авторизованном самой историей расположении, философия вновь молодела и умнела до неузнаваемости, превращаясь из проблематической дисциплины в исконную дисциплину о проблемах, каковой ей и подобает быть»[*].

Но вот: перечитывая воспоминания Пастернака о Марбурге и воспоминания Ф.А. Степуна о Гейдельберге, ясно видишь различие этих двух знаменитых школ. Марбург (Коген, Наторп) весь захвачен пафосом чистой науки; к жизни (к «психологизму») он скорее равнодушен: критика *чистого* разума, критика *чистой* воли, критика *чистого* чувства...[**]

«Жизнь есть метафизическая связь трансцендентальных предпосылок... они – не жизнь, а тень суждений» – (так характеризовал марбургскую философию Андрей Белый[***]); или «никто, мыслящий о ничто» – по словам о. С. Булгакова. В Гейдельберге – совсем иное; конечно, это тоже неокантианство; но все оно обращено к жизнен-

[*]Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 485.

[**]Заглавия книг И. Канта и Г. Когена.

[***]Сборник «Урна», стр. 60.

ным ценностям, к воле к их созданию, к творчеству – в конечном итоге – к культуре. В этом последнем понятии – разгадка всего. Думая о нашем прошлом, спрашивая себя, что влекло нас в Германию, чем пленяла нас Европа, мы неизменно приходим к тому же ответу: своей культурой. Эрн упрекал нас в том, что мы духовную культуру Востока подменили технической цивилизацией Запада; о. Сергий Булгаков писал:

«Пришла новая волна упоения миром... первая встреча с Западом, и первые ее восторги: "культурность", комфорт, социал-демократия...»[1*]

Мне думается, что дело здесь не в «комфорте». Читая воспоминания о Гейдельбергской жизни Ф.А. (равными им по красочности являются только строки «Охранной грамоты» Пастернака), вспоминая собственную жизнь, видишь, что ни о каком особенном комфорте здесь речи нет. Жизнь в студенческой среде в Германии, вероятно, была даже проще, беднее, чем жизнь нашего круга людей в дореволюционной России. И все же прав был Достоевский, когда писал:

«Святая Русь страна деревянная, нищая и... опасная, страна тщеславных нищих в высших слоях своих, а в огромном большинстве живет в избушках на курьих ножках»[*].

Но этой русской безотрадности мы противопоставили отнюдь не «каменное строение» Европы, в которой еще есть на что опереться (там же), а идею культуры, понятой как достоинство человеческой личности, как благоустроение жизни, как свободу и инициативу творчества – все начала, господствовавшие, как нам казалось, в жизни Европы... Я думаю, что притягательная сила культуры, как духовного и материального устроения жизни, была сильна и у Достоевского (который вообще по отношению к Европе был несправедлив и пристрастен, знал ее к тому же поверхностно): как он описывает жизнь в Эмсе, восхищаясь трудовой дисциплиной девушек, подающих больным минеральную воду, и немецкой прислуги, работающей так, «как у нас не работают»!

«Здесь каждый принял свое состояние так, как оно есть, и на этом успокоился, не завидуя и не подозревая, по-видимому, еще ничего – по крайней мере в огромнейшем большинстве. Но труд, все-таки, прельщает, труд установившийся, веками сложившийся, с обозначившимся методом, с приемами, достающимися каждому чуть не со дня рождения, а потому каждый умеет подойти к своему делу и *овладеть* им вполне»[**].

---

[*]Бесы, том II, глава VI.

[**]Дневник писателя за 1876 г. С. 330, 332.

А все очарование Версилова не является ли результатом его «европеизма», как «единственного европейца» среди ограниченных национализмом враждующих народов?.. Может быть, лучшим определением того, что нас влекло в Германию и чему мы ехали туда учиться, будет любимое слово Достоевского, которое он употреблял в совершенно ином контексте: *благообразие* жизни. А сюда входит и трудовой принцип, и дисциплина воли, и известный интеллектуальный уровень, и общие условия жизни, и все вообще, чем нас пленила и пленяет Европа, несмотря на все разочарования в ней, о которых так глубоко и остро писали и Герцен, и Леонтьев, и Толстой и которые так больно ударили и по нашей психологии и продолжают нас бить, начиная с 1914 года и по наши дни...

В этой нашей устремленности к культуре был, однако, один большой пробел, вернее односторонность. Европа являлась нам в своем немецком аспекте; Германия была для нас не только представительницей Европы, но едва ли не заслоняла собою другие лики Европы – французский, английский, итальянский, испанский – не менее значительные, чем германский. Эта аберрация была очень распространенной; как на пример ее укажем на описку такого глубокого ума, как о. Сергия (тогда профессора Сергея Николаевича) Булгакова. В своем предисловии к «Свету Невечернему» он пишет: «С тех пор, как Петр прорубил свое окно в Германию...»[2*] (sic!) и далее сетует на «засилие» Германии над русской душой. И правда – все мы ехали учиться в Германию, все мы увлекались неокантианством; и никто не думал и даже не знал имен Леона Блуа, Шарля Пеги, Маритена...

Но для чего пишу я об этом, говоря о Ф.А. Степуне? Для того, чтобы показать его философское становление и определить (насколько это возможно) духовный генезис его личности и деятельности. А в структуре его души и творчества европейская и в частности германская традиция имеют огромное значение и, можно сказать, определяют собой его духовный лик. Он – европеец в лучшем смысле этого слова, он – представитель западной культуры, западного трудолюбия, западной честности и ответственности, и эта печать лежит на всем, что он делал, говорил и писал. С полным правом он может повторить слова Достоевского: «Мы во всяком случае и прежде всего джентльмены»[*].

Однако эта «апология от культуры» (понятой при этом в качестве духовной силы и идеального устремления) не является ответом на упрек В.Ф. Эрна: «просмотрели Россию, не поняли, не увидели ее святости, которая в существе своем культурнее всякой культу-

[*]Преступление и наказание. С. 579.

ры...» Но здесь имеются смягчающие обстоятельства. О культурности православия легко говорить теперь, когда о. Сергий Булгаков, о. Павел Флоренский и вся славная плеяда русских философов «Серебряного века» уже прошла «трудный путь от православия к современности и обратно»*. Но ведь тогда этого не было! Тогда только редкие голоса (Гоголь, Федор Бухарев, Достоевский) говорили о том, что потом получило наименование «православной культуры». Это словосочетание казалось еще столь неожиданным и странным, что даже в 1923 году берлинский издатель сборника «Православие и культура» (задуманного о. Василием, тогда профессором В.В. Зеньковским) ездил по разным «экспертам», справляясь, можно ли ставить рядом эти два слова. А когда в 1928 году мне пришлось читать доклад о «православной культуре» на одном международном съезде, то один видный греческий богослов иронически спрашивал меня: «Что же, вы будете говорить нам о православных локомотивах и православных автомобилях? Культура может быть только одна – общечеловеческая; и православию до нее дела нет...» Мне пришлось объяснять ему, что культура и техника две вещи разные, что культура есть система ценностей (а не просто знаний и навыков), что если нельзя говорить о православных автомобилях, то можно говорить о православном отношении к автомобилям и к той духовной свистопляске, которая видит смысл жизни в быстроте движения и в преодолении пространства**.

Этим дело не исчерпывается: в нашем историческом отрезке православие и культура находятся не только в состоянии «развода», но часто рассматриваются как начала друг с другом несовместимые и друг другу враждебные. И на этом фронте идет ожесточенная и разнообразная борьба: церковники поносят культуру (имея главным образом в виду ее представителей – интеллигенцию), «интеллигенты» отвечают обличениями церковной действительности в дикости и непросвещенности. И только небольшая группа «церковной интеллигенции» – людей, для которых понятия *культа* и *культуры* принадлежат к одному корню не только филологически, но и жизненно – ведет борьбу не отрицательную, а положительную, не разрушительную, а созидательную, отстаивая единство веры и

---

*Слово о. С. Булгакова в предисловии к «Свету Невечернему».

**Ср. по этому поводу проповедь арх. Никанора (Бровковича) «О вреде железных дорог, пара и вообще об опасностях слишком быстрого движения жизни», произнесенной им в 1885 году при открытии Одесского вокзала. О ней пишет Константин Леонтьев («Восток, Россия и славянство», том II. Москва, 1885, стр. 387), цитируя «Православное обозрение», октябрь 1884, что является явной ошибкой, так как само событие помечено 1885 годом.

знания, Церкви и всех областей культуры и утверждая всеобъемлющую полноту христианской жизни... Но борьба эта – упорная и жестокая, и коренится она не в фактических данных, а в духовных установках: в недоверии, в предвзятости, в подозрительности и т.п. И ведется она с переменным успехом в разные периоды и на разных участках фронта. В годы нашей молодости возможности «встречи» только намечались (удача и прекращение «религиозно-философских собраний»); но те, кто верил в возможность не только «народного» (вернее «простонародного») православия, все же не могли не применить к себе стиха Мережковского:

Дерзновенны наши речи,
но на смерть обречены
слишком ранние предтечи
слишком медленной весны...[3*]

В связи с этим можно ли удивляться тому, что в жажде «культуры» мы обращались туда, где нам ее давали «в готовом виде»; в Церкви, которая ее создала и в каком-то смысле хранила, ее надо было «открывать», расчищая древние фрески и иконы, угадывая в крюках красоту старинных распевов, вычитывая в творениях отцов ответы на вопросы социальной жизни, отыскивая в богослужебных текстах истины гносеологии, этики, космологии. В то время эта работа только начиналась; но надо признаться, что и сейчас она является для нас более «проектом» и «планом», чем расчищенной картиной или отрытым в земле дворцом... В нашем увлечении западной культурой мы были жертвами той исторической трагедии, вследствие которой «Пушкин не знал Св. Серафима, а Св. Серафим не знал Пушкина»[*].

Но будучи «жертвами», мы оказались и «водоразделом». Ибо на культурно-неокантианских, нейтрально-благожелательных позициях удержались очень немногие. Путь большинства из нас определился к христианству, и в этом мы видим «не наше, не смутные мерцания настроений, не “имагинацию”, но голос истории – превозмогающую силу Церкви»[**]. Однако сила эта проникла и проработала наше сознание не одинаково, и это определило различие типов русской религиозно-философской мысли. Почти все мыслители этой школы, или, вернее, этого направления – православные, в смысле их фактической

[*]Слова о. Сергия Булгакова.

[**]о. С. Булгаков. В Айя-Софии (в «Русской мысли», 1923, VI–VIII, перепечатано в Автобиографических заметках. Париж, 1946. С. 102).

принадлежности к Церкви. Но что касается их мысли, то некоторые из них целиком вдохновлялись православным вероучением, другие обращались к великим христианским мыслителям вне зависимости от их вероисповедания; некоторые чувствовали себя ответственными перед церковным сознанием, другие ощущали себя «свободными теософами» (выражение Н.А. Бердяева). Были, наконец, и такие, которые вполне отожествили себя с церковным сознанием и говорили, учили и обличали от имени Церкви...

Ф.А. Степун принадлежит к средней группе. Он убежденный христианин; он принадлежит к православной Церкви, но православие является для него одной из форм вселенского христианства. С некоторым приближением можно сказать, что православие является для него – «вероисповеданием», а не «Церковью». А Церковь – шире вероисповедания. В этом смысле он остается верным заветам Вл. Соловьёва, который всегда боролся против провинциализма «греко-российства» и в своем искании вселенского христианства предвосхитил современные движения экуменизма. Можно поэтому сказать, что Ф.А. является христианином «убежденным», а не «бытовым»; и это обстоятельство имеет в его творчестве очень большое значение. Ибо он внес в свое христианское миросозерцание ту честность мысли и ту бескомпромиссность нравственной воли, которые так сильны в кантианстве всех оттенков. И это придает его писаниям и словам совершенно особую силу и значительность: слова у него не расходятся с делом; и компромиссов (которые часто шокируют нас в «бытовом исповедничестве») он не допускает. Христианство для него – не система теоретических истин и не институт Церкви, а жизнь, существование (слово это не передает характера термина Existenz, каковым он пользуется, противополагая безбожие христианству).

В этом смысле о нем можно сказать, что он не забыл и не изменил ничему *доброму*, чему его учили в Гейдельберге, но вознес все это на высшую ступень религиозного сознания, соединив восточное вдохновение с западной принципиальностью и показав на примере, по каким путям может плодотворно идти экуменический синтез.

Мы уже упоминали о его верности заветам Вл. Соловьёва. Большой портрет последнего висит в его рабочем кабинете. Для меня каждая встреча с проникновенными глазами этого «рыцаря-монаха»[*] является подлинным переживанием. Ведь все мы в молодости увлекались Соловьёвым, «шли за ним»[**].

---

[*]Так озаглавил свою статью о Соловьёве А. Блок (в сборнике изд. «Путь», посвященном Вл. Соловьёву).

[**]Заключительные слова статьи о Вл. Соловьёве С.Н. Булгакова в сборнике «От марксизма к идеализму» (СПб., 1903).

И у всех нас висел этот портрет... Но затем увлечения молодости прошли, и многое в Соловьёве подверглось преодолению, переработке, изменению. Но первая философская любовь осталась в душе, как благоуханное воспоминание о первых восторгах мысли, о первых взлетах души в горний мир созерцаний. И вот, входя в комнату Ф.А. и видя знакомые черты Соловьёва и слыша голос самого хозяина, верного свидетеля этих прошедших годов, молодеешь, просветляешься и чувствуешь, что твоя душа снова раскрыта для философии, снова жаждет мудрости Слова, забывая обо всех разочарованиях долгой жизни. И не в этом ли тайна вечной молодости самого Ф.А., над идеализмом которого как будто не властно время – ибо знания и опыт не убили в нем юношеского энтузиазма, которым он стихийно заражает каждого, кого встречает на своем жизненном пути.

II

Для людей нашего поколения определяющей школой жизни была война. Ф.А. Степун не только пережил ее в качестве офицера-артиллериста, участвовавшего и в боях, и в отступлениях, и в вынужденном лежании в лазарете, но и осознал весь ее трагизм с точки зрения личной судьбы отдельного человека, культурного одичания целых народов и, наконец, метафизически – как страшного явления жизни, своего рода рока, перед которым человеческая мысль изнемогает и остается в недоумении и растерянности. Все это нашло место в его небольшой книжечке, скромно озаглавленной «Из писем прапорщика-артиллериста», прекрасно написанной и чрезвычайно богатой по своему содержанию. Книжку эту можно бегло прочитать, но ее можно и изучать, ибо в ней содержатся не только художественные описания фактов (а картины, рисуемые автором, остаются в памяти навсегда), но целая философия – жизненная проверка всего, что Ф.А. передумал и перечитал в годы своего «учения». И поскольку война означала вечное передвижение с места на место и от одной человеческой души к другой, можно сказать, что эта книжка содержит в себе рассказ о годах странствий (Wanderjahre), сменивших годы учения (Lehrjahre) современного нам Вильгельма Мейстера...

Три указанных плана, которые мы различаем в этой книге, соответствуют трем началам, о которых нам говорил наш учитель Виндельбанд: лично – биографическому, национально – культурно-историческому, и «прагматически» – вневременному и философскому. Первый касается жизни и судьбы самого Ф.А.; о них более подробно

и систематически рассказано в его воспоминаниях. Но целый ряд замечаний о том, что он испытывал на войне, представляет собой огромный психологический интерес. Приведем два примера:

Во Львове, в нарядном ресторане, в котором «мы топтали голубые ковры грязными походными сапогами», сосед по столу – «вынимая изо рта прекрасную сигару, изредка взглядывал на нас, и на лице его сказывалось чувство безусловного превосходства над нами. Я посмотрел на себя в зеркало и почувствовал, что он прав: на меня смотрел красноржий микроцефал с тупым выражением большой физической усталости в глазах – и больше ничего. Конечно, война громадная вещь, громадная проблема, громадное переживание – но эта проблема до поры до времени мною куда-то складывается. Я же сейчас туп, глух, глуп и замкнут. Душа лежит в груди свернувшись ежом: извне неуязвимая, внутри снулая».

И сейчас же (то есть меньше чем через месяц, следуя датировке писем):

«Шрапнели продолжали рваться вокруг нас. Основное настроение этой минуты – безусловная и наивная радость. До чего противоречиво существо человека! Решительно можно сказать, что себя самого человеку никогда не понять. Бой – который я отрицал всем сердцем, всем разумом и всем существом своим, меня радует и веселит, веселит настолько, что, впадая в несколько преувеличенный и ложный тон, я не без основания мог бы воскликнуть, что бой для мужа – все равно что бал для юноши. Хотя, конечно, надо заметить, что наш первый бой был вряд ли одним из тех боев, что составляют и сущность и ужас войны...»

Эта неожиданность и непонятность собственных реакций на происходящее становится понемногу основной установкой Ф.А. по отношению к той реальности, которую можно воспринимать и передавать, но о которой нельзя «философствовать».

«Хуже всего (пишет он) ужаснейшая ложь нашей идеологии. “Отечественная война”, “Война за освобождение угнетенных народностей”, “Война за культуру и свободу”, “Война и св. София”, “От Канта к Круппу”* – все это отвратительно тем, что из всего этого смотрят на мир не живые, взволнованные чувством и мыслью пытливые человеческие глаза, а какие-то слепые бельма публицистической неточности и философского доктринерства...»

---

*Серия докладов и лекций на тему «Война и культура» (изд. Сытина, Москва, 1915); кн. Е.Н. Трубецкой – Национальный вопрос. Константинополь и св. София; его же – Смысл войны (изд. Путь, М., 1914); от Канта к Круппу – статья В.Ф. Эрна (в сборнике его статей Меч и крест. М., 1915) и т.д.

И он приводит ряд отвратительных примеров того, что он сам видел на войне и что непосредственно производимым впечатлением способно опровергнуть все аргументы, пытающиеся философски понять и осмыслить происходящее.

Но в одном он не прав: его гнев (справедливый по существу) заставляет его сплеча осуждать всех, кто вообще думает о войне, может быть, ошибаясь в ее современной оценке, но безусловно честно стремясь проникнуть в глубь времени и выяснить основные линии человеческой истории. Если держаться только фактов (которые нудят нас к благоговейному молчанию), то теряет смысл всякая историософия, а следовательно и принципиальная политика. С большим блеском и острой иронией описывает он заседание Московского религиозно-философского общества. Под условными буквами N, X, Y и т.п. мы легко узнаем и докладчика – С.Н. Булгакова, и других корифеев Московской школы – Е.Н. Трубецкого, В. Ф. Эрна и других.

«Мое появление на костылях вызвало по отношению ко мне громадный приток ярко выраженных симпатий, но... видел бы ты, как быстро эта прибойная волна отхлынула от меня, как только выяснилось, что я не ранен, а выброшен из саней. Мне кажется, что если бы я умер от моей ноги, мне все равно не простили бы такой ненарядной смерти... Прения по докладу затянулись далеко за полночь и мне было на этот раз определенно тяжело и неприятно их слушать. Все время перед глазами стояло озеро Бабит и бурые болота боевых участков под Ригой. Куда-то проходили цепи серых сибирских стрелков, все время в ушах трещали пулеметы, раскатывались орудийные выстрелы, стонали раненые – и не ладно врывались во все это на все лады произносимые слова о святой Софии... Несколько дней спустя после доклада я был у X и застал там профессора референта. Говорили почти все время на темы реферата. Многое, что в публичном заседании меня определенно коробило, производило в уютной и одухотворенной квартире поэта гораздо более приятное впечатление.

В этот вечер я узнал между прочим главную причину нашей войны с немцами. По словам Y, она заключается в том, что Лютер отверг культ Богоматери, на что, конечно, нельзя возражать указанием, что половина Германии католична; X же видит причину в том, что Гретхен не замолила греха Фауста. Наши сибиряки кончают таким образом молитву Гретхен и спасают душу Фауста. Я знаю, что обо всем рассказываю тебе несколько односторонне, и заранее соглашаюсь, что в формуле X есть и своя глубина, и своя красота, и своя историко-философская правда. Но все же

мне сейчас глубоко чужд такой метод мышления. Реальность войны, реальность вещей и сущностей так властно стоит передо мной в последнее время, что я решительно отказываюсь рассматривать войну как дополнительную молитву Гретхен. Все это полно блестящей талантливости и субъективной виртуозности, но все это не то пред лицом суровой, трагической действительности. Гадает Х "по звездам", но иной раз я боюсь, что все его ослепительные формулы в конце концов лишь прожекторы, заливающие искусственным светом сложно отточенные грани его изощренной личности»*.

Мы привели эту длинную цитату и стихотворение В. Иванова потому, что они чрезвычайно характерны для того положительного влияния, которое имела война на души русских мыслящих людей. Она знаменовала собой обращение от переутонченной «отвлеченной грезы» к «реализму действительной жизни» (выражение Достоевского). Об этой бесполезности жизни, превращенной в систему символов и проблем, с большой болью и горечью писал еще Блок (в 1908):

«Все эти образованные и обозленные интеллигенты, поседевшие в спорах о Христе, их супруги и свояченицы в приличных кофточках, многодумные философы и лоснящиеся от самодовольства попы знают, что за дверями стоят нищие духом, которым нужны дела. Вместо дел – уродливое мельканье слов... А на улице – ветер, проститутки мерзнут, люди голодают, их вешают; а в стране – "ре-

---

*Характеристика, данная «любимому поэту Х», самый стиль его мышления и, наконец, взятые в кавычки слова «по звездам» раскрывают псевдоним: речь очевидно идет о Вячеславе Иванове, «Вячеславе Великолепном», авторе книги «По звездам» (СПБ, 1909). Но ведь и В. Иванову была знакома тоска по реальности.

Своеначальный, жадный ум, –
Как пламень, русский ум опасен:
Так он неудержим, так ясен,
Так весел он – и так угрюм.

Подобный стрелке неуклонной,
Он видит полюс в зыбь и муть;
Он в жизнь от грезы отвлеченной
Пугливой воле кажет путь.

Как чрез туманы взор орлиный
Обслеживает прах долины,
Он здраво мыслит о земле,
В мистической купаясь мгле...

(Кормчие звезды, стр. 77).

акция”; а в России жить трудно, холодно, мерзко. Да хоть бы все эти болтуны в лоск исхудали от своих исканий, никому в свете, кроме “утонченных натур” ненужных – ничего в России бы не убавилось и не прибавилось!..» («Религиозные искания» и народ).

Все это характеризует эпоху и проблематику, в которых жил и к которым был причастен Ф.А. И большой его заслугой, доказательством «огнеупорности» его души является то, что во всей этой безобразной «разваливающейся людской каше» (Блок, там же), он не потерял ни чувства реальности, ни здравых оценок и вместе с тем не изменил «кормчим звездам» религии, смысла, красоты... А ведь в синтезе этих двух начал, вернее, устремлений – смысл и современной проблематики, трагедия современного человечества, двоящегося между абстрактным искусством и практическим строительством и накоплением. С полным правом можно повторить в наше время карикатурные слова Степана Трофимовича Верховенского:

«Знаете ли вы... что без науки можно прожить человечеству, без хлеба можно, без одной только красоты невозможно, ибо совсем нечего будет делать на свете! Вся тайна тут, вся история тут! Сама наука не простоит минуты без красоты – обратится в хамство, гвоздя не выдумаете!.. Не уступлю!» (Бесы, том II, часть III, главы I–III).

Мечта и красота получили в жизни и творчестве Ф.А. особую и специальную форму в его любви к театру (См. его книги «Основные проблемы театра» и «Жизнь и творчество»). О силе этой любви к иному говорят некоторые страницы и военных воспоминаний. Так – Новый год на войне, в австрийской деревне:

«О маске, мечте и соблазне была сегодня моя новогодняя речь. Когда я ее говорил, мою душу заметала метель, в снежном тумане проносилась тройка, сквозь прорезы маски на меня смотрели чьи-то давно мне знакомые, где-то за пределами жизни виданные мною глаза*. Звон глухих бубенцов сливался со звоном бокалов, а над всем этим миром лилась странная сладостная тревожная песнь. Было бесконечно грустно и бесконечно весело, ошеломляло и удивляло то, что удивительна вовсе не война, а эта вечная мелодия Нового года, и в душе восходила радость, что мир крови и лжи отступил перед миром великой и безбрежной лирической стихии...»

Но такая победа в поэзии возможна только в редкие минуты затишья. А в остальном: война – это «ночь, дождь, глина, мокрые ноги, горячий затылок, лихорадочная бредовая тоска о прошедшем

---

*Это – стихи Блока: «Вот счастие мое на тройке в сребристый дым унесено, летит на тройке, потонуло – в снегу времен, в дали веков»; и – «А под маской было звездно, улыбалась чья-то повесть, короталась тихо ночь».

и сладкая мечта о грядущем, проклятие безответного повиновения и проклятие безответственного приказания, развратная ругань, “мордобитие” перед атакой, отчаянный страх смерти, боль, крики, ненависть, одинокое умирание, помешательство, самоубийство, исступление неразрешимых вопрошаний: почему, зачем, во имя чего? А кругом гул снарядов, адские озарения красным огнем... Война есть безумие, смерть и разрушение, потому она может быть действительно понята лишь окончательно разрушенным душевно и телесно – сумасшедшим и мертвецом. Все же, что можем сказать о ней мы, оставшиеся в живых и в здравом уме, если и не абсолютно неверно, то глубоко недостаточно».

Этим смиренным признанием границ человеческого слова и человеческого суждения о грозной и таинственной реальности заканчивается книга.

III

В 1947 году под заглавием «Прошедшее и непреходящее»* вышли (по-немецки) три тома воспоминаний Ф.А. Степуна. Впоследствие эта замечательная книга появилась и по-русски под заглавием «Бывшее и несбывшееся» (в Чеховском издательстве, в Нью-Йорке, т. I и II). Написанная в виде воспоминаний, она далеко выходит за пределы простого повествования и является исключительным по своей яркости монументом, отражающим целую эпоху русской жизни.

Сначала два слова о ее форме. Ф.А. любит противополагать два понятия: «глаза» и «точки зрения». (Он озаглавил так одну из своих статей, об этом же он говорит и во II томе на стр. 123, а мы слышали это противоположение и в его устной беседе). Его книга является лучшим объяснением того, что он хочет этим сказать: когда смотришь на жизнь с какой-либо «точки зрения», то видишь не саму действительность, а только то, что в ней хочешь видеть; в результате возникает картина, которую можно назвать стилизацией, препаратом. Если же начнешь на ту же жизнь смотреть «глазами» (но для этого надо их иметь), то она предстанет во всей своей подлинности, конкретности, непосредственности и оригинальности. И тогда центр интереса перемещается в то, что видишь... Этим даром «живого глаза» Ф.А. обладает в высшей степени. Он видит то, чего другой бы не увидел, мимо чего прошел бы не заметив

*Vergangenes und Unvergängliches. Bd. I, II, III. bei J. Kösel-Verlag, München, 1947–1950.

(в этом отношении его дар можно сравнить с единственным даром В.В. Розанова). Поэтому все, о чем он пишет – живет; все в его описании – ярко, увлекательно, интересно; все приковывает внимание, возбуждает симпатию, запоминается, как собственное переживание. Прочитав его книгу, во-первых, жалеешь, что кончил чтение, а во-вторых, – что не сможешь снова прочесть ее в первый раз...

Искусство это, однако, объясняется не только способностью «видеть». Для того чтобы приобщить к этому «видению» читателя, надо еще уметь рассказать о виденном; и здесь сказывается другой – словесный – дар автора: он – замечательный стилист. Несколькими словами, двумя-тремя чертами он рисует портрет, живописует пейзаж, рассказывает событие и притом так, что читатель чувствует себя не зрителем, не слушателем, а участником той жизни, о которой идет речь. Поэтому воспоминания Ф.А. Степуна читаются с неослабным интересом: взяв книгу в руки, не выпускаешь ее, пока не прочтешь до конца... Все это относится к форме; но не менее значительно и содержание. Оно охватывает целое полустолетие русской жизни, причем описывается очень различная среда: жизнь Ф.А. Степуна была очень богата впечатлениями. Сначала мы видим русскую деревню и фабрику (которой управлял отец автора); затем –детство и школьные годы в Москве; военная среда в провинции (отбывание воинской повинности – своего рода русский Sturm und Drang[4*]). Потом годы учения в Гейдельберге, быт русского революционного студенчества на фоне благоустроенной буржуазной Германии. Возвращение в Россию, лекционные поездки в отдельные города (даже в Туркестан и на Кавказ), жизнь обеих столиц до 1914 года; Первая мировая война... Второй том посвящен революции (две главы: Февраль и Октябрь), политической работе в армии и в центре, затем – жизнь во взбаламученной деревне, и наконец – в эмиграции. В трактовке этого богатого материала сказывается широкий духовный диапазон автора. Все три плана жизни: лично-биографический, культурно-исторический и вневременно-философский находят в воспоминаниях Ф.А. свое место.

1. Воспоминания являются первым долгом автобиографией. Ф.А. пишет откровенно и порою даже страстно. Его повествование столь непосредственно и интимно, что близким становится не только он сам, но и те, о ком он с такой любовью пишет: его мать, его жена, его братья, его юношеские увлечения. При этом он не боится признаваться в своих ошибках, делится своими сомнениями, но нет в нем и ложной (почти что всегда неискренней) скромности: он говорит о себе, как о «я», а не как о каком-то постороннем «он».

2. Описать по-настоящему «канунную» Москву, значит написать историю русской культуры, говорит Ф.А. (I, 255). Но книга его и есть очерк русской культуры и при этом такой яркий и полный, что мы по нему ощущаем самую плоть русской жизни. И хотя книга Ф.А. Степуна не претендует быть исследованием, а только «материалом для будущего историка» (стр. 8), лучшего «введения» в историю русской культуры конца XIX и начала XX вв. я не знаю.

3. Сам Ф. А. Степун писал свою книгу не только как историк: он хотел быть в ней и социологом, и психологом, и философом. Поэтому в ней много рассуждений, диагнозов и прогнозов русской жизни – всегда интересных, будящих мысль, волнующих чувство, но часто спорных. Книга Ф.А. Степуна легко может стать отправной точкой для интересного спора; мы и находим таковой в 46 книжке «Нового журнала», в статье М.М. Карповича «Комментарии», в конце которой он говорит:

«Я вижу, что своему несогласию с Ф.А. Степуном я уделил непропорционально много места; думаю, впрочем, что это почти неизбежно: о согласии можно просто заявить, несогласие же приходится обосновывать. К тому же воспоминания Ф.А. Степуна так задевают за живое и поднимают столько “самых важных вопросов”, что спорить с ним очень интересно и для спорящего очень полезно» (стр. 237).

Вполне присоединяясь к этим словам, я хотел бы указать и на иную возможность восприятия «спорных» мыслей автора. Эта возможность прекрасно формулирована в словах Шарля Пеги:

«Настоящие философы знают, что они стоят не друг против друга, а рядом друг с другом – оба рядом – перед одной и той же действительностью, всегда более таинственной и непостижимой (чем их мысли)... Поэтому речь идет совсем не о том, чтобы “убедить противника” (в “убедить” всегда звучит “победить”). Будем лучше искать не ту мысль, с которой мы согласны, а ту, которая более глубока или более внимательна или – еще лучше – более благочестива, строга и свободна. В особенности же будем стремиться оставаться верными жизни: это выше всего...»

Переводя эти мысли на язык Ф.А. Степуна, можно сказать, что, становясь на путь спора, мы неизбежно начинаем говорить о «точках зрения» и переносим центр тяжести на наше убеждение. Если же мы встанем на путь объективного познавания (и любования) и, оставив на время наши оценки, будем только смотреть (глазами!), то мысль другого предстанет нам не как объективная истина, но как некий образ созерцания и понимания, который имеет свое значение и смысл, даже если мы с ним не согласны. Следуя

этому пути, я воздержусь здесь от спора с Ф.А. по вопросу, который меня особенно сильно задевает (о возможности христианской философии); обсуждение его могло бы стать темой особой статьи или даже целой книги (подобной работе Roger Mehl'я – La situation du philosophe), но тогда мне бы пришлось говорить о самой вере и о философии, а не о взгляде Ф.А. Степуна...

Спорность философских положений в книге Ф.А. не позволяет мне отнести их к третьему виндельбандовскому плану – вневременно-философскому. В своих мыслях Ф.А. остается сыном своего времени и его диагнозы принадлежат поэтому к плану культурно-историческому. Но есть в его книге и «вечное», то, что останется и чему можно будет у него учиться и тогда, когда все исторические оценки и перспективы в корне изменятся. Это – его отношение к людям и к событиям, которое я считаю глубоко христианским – не по сознательному убеждению, не по волевой направленности, а по самому его существу, по его природе.

«Есть дурной и хороший глаз» – писал Блок. Глаза Ф.А. не только дальнозорки и остры – они хороши, потому что они умеют видеть доброе – даже там, где его как будто нет. В его характеристиках самых разнообразных людей мы почти не встречаем осуждения. Это не сентиментальное благодушие: он умеет говорить очень, острые слова (ср., например, его характеристики М.М. Филоненко, II, 149, или военного министра генерала Верховского, II, 182). Но характеристика никогда не становится под его пером осуждением и в большинстве случаев он пишет о том добром, что он в человеке увидел. В этом сказывается его огромная доброжелательность и его человечность. Он любит людей, любит жизнь, а любить можно только то, что прекрасно и добро; но для этого нужно его видеть; и в этом ясновидении добра он достигает порой подлинного пафоса. Возьмите его характеристику страшных лет голода и террора, когда, по его словам, «сердце каждого человека билось не в собственной груди, а в холодной руке невидимого чекиста» (II, 203). Вот как он описывает духовную сущность пережитого:

«Не только верующим, но и неверующим становилась понятной молитва о хлебе насущном, так как вся Россия, за исключением большевистской головки, ела свой ломоть черного хлеба, как вынутую просфору, боясь обронить хоть крошку на пол. Тепло, простор, уют исчезли из наших квартир, но в новых, часто убогих убежищах, глубже ощущалось счастье иметь свой собственный угол, крышу над головой. Маленькие железные печурки, по прозванию "буржуйки", вокруг которых постоянно торчали холод и голод, благодарно и первобытно ощущались почти что священными очагами жизни.

По всей линии разрушающейся цивилизации новый советский быт почти вплотную придвигался к бытию. Становясь необычайным, все привычное своеобразно преображалось и тем преображало нашу жизнь... Всем нам становилось по-новому ясно, что есть любовь, дружба, чем поэт отличается от версификатора, подлинный философ от профессора философии, герой от позера и коренной русский человек от случайного по Руси прохожего...

Жизнь на "вершинах" становилась биологической необходимостью... Без веры в свой долг, в свою звезду, в свою судьбу, в Бога нельзя было трястись в тифозном вагоне за хлебом для стариков и детей, нельзя было быть уверенным, что близкий человек не предаст тебя на допросе и что ты сам скорее умрешь, чем предашь его. Так всякий час, всякий взор, всякий жест наполнялись предельной серьезностью и первозданным значением» (II, 204–205).

Эту способность видеть добро в людях, в событиях, в природе – вопреки всему, что его скрывает и затемняет – я считаю самой ценной и непреходящей чертой в творчестве Ф.А. Степуна. Благодаря ей книга его приобретает огромную духовную назидательность – в буквальном смысле этого ответственного слова: она помогает нам созидать наш дух, сохранять в нем образ Божий, обуреваемый соблазнами, которые несет с собой наше страшное время.

И книга его, которая не претендует быть ни трактатом по аскетике, ни проповедью христианства, на самом деле является жизненным свидетельством того, что «Свет во тьме светит и тьма не объяла его» (Ин. I, 5).

IV

Христианин, ученый, художник, политический деятель, борец за правду – все эти стихии Ф.А. Степуна слиты воедино в его книге о большевизме и христианской жизни*. К сожалению, книга эта вышла только по-немецки, и только несколько ее глав были напечатаны в русских повременных изданиях**. Это обстоятельство заставляет нас дать русскому читателю не краткую рецензию, а более подробное изложение ее содержания, чтобы ознакомить его с высказанными в ней мыслями Ф.А.

На первый взгляд кажется, что его книга состоит из независимых один от другого этюдов. Более вдумчивое отношение к ней пока-

*Der Bolschewismus und die christliche Existenz. München: Kösel-Verlag, 1959. 297 S.

**В «Новом журнале», «Мостах», «Гранях».

зывает, однако, единство замысла и внутреннюю связь затронутых автором вопросов. Это единство в значительной мере определяется самочувствием и самосознанием автора: 1) как русского европейца, 2) как христианина, 3) как ответственного за свои слова и выводы ученого.

Чрезвычайно важным является то обстоятельство, что Ф.А. Степун – общепризнанный авторитет в немецкой науке; это придает его «русскому европеизму» совершенно особую значительность и убедительность. Однако автор прекрасно знает и о тех предубеждениях, с которыми ему придется бороться. Он пишет:

«Если кто-нибудь позволит себе высказать предположение, что все культурные связи Советской России являются искусственными маневрами, входящими в состав общего стратегического плана, и отнюдь не означают отказа от идейного миссионерства, то его сейчас же объявят сторонником русского мифотворчества добольшевистской эпохи, и отношение к нему будет полупочтительным-полунасмешливым» (стр. 10).

Имея это в виду, он спрашивает себя сам: возможно ли для русского («каждый русский чувствует себя в каком-то смысле виновным в русской трагедии», – пишет он) объективное отношение к большевизму? И отвечает: да, возможно, если относиться к предмету своего изучения с должным вниманием и объективностью. Последнее автором безусловно выполнено: в этом главная ценность его книги. Это, однако, не все: обычная, общепринятая социологическая научность зиждется обыкновенно на внешних фактах, на статистике и учете; автор видит дальше и учитывает то, что лежит позади явлений: психологию, убеждения, верования. Он враг научного релятивизма и противополагает афоризму Зиммеля о том, что «истина не является относительной только потому, что она сама говорит об отношениях», евангельское – «познаете истину и истина сделает вас свободными». Поэтому и человек для него – не феномен (экономический, психологический, социологический и даже религиозный), а образ Божий, как бы затемнен и искажен он ни был... Эти мысли лежат в основании двух первых глав книги: «Социологическая объективность и христианское бытие» и «Борьба либеральной и тоталитарной демократий за понятие свободы».

Следующие две главы, «Немецкая романтика и философия истории славянофилов» и «Россия между Европой и Азией», ставят вопрос о том, какому миру, европейскому или азиатскому, принадлежит Россия. Вопрос этот имеет свою историю; чрезвычайно интересными являются исторические справки о тех западных не-

доброжелателях России, которые стремились оттеснить ее в Азию; среди последних: французский историк Анри Мартэн (1810–1883) и современный мыслитель и общественный деятель Анри Массис, которого автор сближает с Моррасом (из-за его нетерпимого католицизма) и с Муссолини (по признаку фанатического национализма). Их мысли находят себе своеобразное продолжение и развитие в писаниях евразийцев, во главе с кн. Н. Трубецким.

«Разница между французами и русскими только в том, что русские мыслители особенно высоко ценят именно те характерные черты России, которые являются наиболее неприемлемыми для французов» (стр. 83).

Анализ этих точек зрения является для автора тем трамплином, отталкиваясь от которого он обосновывает свою точку зрения русского европейца. Россия принадлежит к Европе; Византия, которая оформила духовный лик России, не только принадлежит к тому же миру, что и западное латинство, но, более того, лежит в основе последнего. Татарские влияния, как бы глубоки они ни были, являются в русской истории эпизодами; об этом говорит вся русская культура, об этом громко свидетельствуют творения таких русских гениев, которые по справедливости могут считаться полномочными представителями России: Гоголя, Достоевского, Вл. Соловьёва.

Эти же мысли автора являются предметом двух следующих глав: «Духовный лик и стиль русской культуры» и «Москва – Третий Рим».

Характерной чертой России, в отличие от Западной Европы, автор считает отсутствие в русской жизни и мысли строгих очертаний и твердых форм (это, однако, не является, по его мнению, недостатком, но придает русской культуре особенный характер). Отсутствие отточенных линий отмечается автором всюду: в русской природе (которую лучше всего определить словами «даль зовет»; описанию русской природы посвящены удивительные по своей художественности страницы): в крестьянском хозяйстве, не знавшем до столыпинской реформы земельной собственности, то есть точных границ «своего» участка; в жизни церкви, в которой личное влияние старцев было всегда значительнее канонических определений церковной власти; в русской мысли, для которой «мысль изреченная есть ложь»[5*]... Этот стих Тютчева развернут автором в более дифференцированную формулу Киреевского:

«До тех пор, пока мысль остается ясной и способной быть выраженной словами, она еще не может определить собою душу и

волю. Только когда она углубляется до невыразимости, может она считаться зрелой и действенной»[*] ...

Эта черта внешней неоформленности придает всей русской жизни особую глубину и полет и объясняет очень многое в русском характере и культуре. И если *дух* этой культуры, под влиянием большевизма, претерпевает глубокие изменения, то *стиль* ее остается неизменным. Вследствие этого лик России двоится и одновременно вызывает и большие надежды, и страх, и опасения за ее будущее см.: стр. 138).

«Москва – Третий Рим»: эта тема, волновавшая русское общество с конца XV века, еще в большей степени волнует сейчас западную науку и мысль[**]. Изучение и разрешение этой проблемы таким мыслителем, как Ф.А. Степун, является поэтому особенно важным. Ему глубоко чужда та – «натуралистически-мифологическая терминология, которая полагает, что большевизм есть псевдоморфоза русской религиозности... я предпочитаю говорить об этой теме, придавая ей этически-религиозный смысл и определять большевизм, как грехопадение русской идеи» (стр. 145).

Но проблема «Третьего Рима» этим не снимается и автор показывает, как она возникла и как развивалась и раскрывалась на протяжении духовной и политической истории последних веков. С точки зрения государственной, его внимание привлекают идеологии Иоанна Грозного и Петра Великого, как в чертах их сходства, так и в различиях; с духовной стороны его особенно интересует борьба свв. Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Он признает факт своеобразного цезарепапизма Петровского периода – «мумифицирования церкви, которое способствовало развитию антитеистических демонических сил в псевдоцеркви, иерархически и авторитарно построенной большевистской партии, которая первоначально ощущала свое призвание и свою программу не только как политическую теорию, но и как благовестие о спасении» (стр. 155).

Условия, в которые было поставлено русское христианство, повели, с одной стороны, к его внемирности, а с другой – к его духовному углублению. И это равнодушие церкви к системе «субъ-

---

[*]То обстоятельство, что эта философская установка отнюдь не является своеобразным «русским чудачеством», но выражает собою определенный духовный тип, явствует из сравнения ее с некоторыми представителями современной французской мысли, принадлежащими антиинтеллектуалистической традиции Бергсона; в особенности см. Ш. Пеги, Ж. Онимюс.

[**]Ср. (немецкие) работы Х. Шедер (Москва – Третий Рим); де Фрис (Москва – Третий Рим); Х. Ранер (От первого до третьего Рима); М. Саркисянц (Россия и мессианизм Востока); И. Бохатец (Идеология империализма и философия жизни Достоевского).

ективных публичных прав» (термин Еллинека) дало ей силу и возможностьперенестистрашноегонениесостороныатеистического государства.

В заключение этой главы автор анализирует современное положение церкви в Советской России, основанное на парадоксальном признании церковью безбожной власти, с одной стороны, и на предоставлении церкви какой-то, пусть ущербленной, возможности существования в социалистическом государстве. Однако идеал Третьего Рима не покидает, по его мнению, церковного сознания и в этом его трагическом положении. Основываясь на некоторых высказываниях представителей Московской патриархии, он полагает, что Московский патриарх и в настоящее время лелеет мечту о возглавлении и руководстве всем христианским миром. Это положение кажется нам более чем спорным, ибо, основываясь на высказываниях, подобных тем, которые автор цитирует, можно было бы воскресить идею не только третьего, но и второго Рима, поскольку православие греков также претендует не только на абсолютную истинность, но и на руководящую роль в христианстве; двуглавый орел является в Греции и в настоящее время наиболее распространенным символом национально-религиозного самосознания, а король и сейчас носит византийский титул Базилевса...

Еще более неприемлемым представляется нам сближение современной мечты о Третьем Риме с идеями Константина Леонтьева (стр. 179). Сходство здесь чисто кажущееся и внешнее: по содержанию – отрицание Запада (хотя индустриализация России является, наоборот, ее дурной европеизацией); по методу – сильная и ни перед чем не останавливающаяся власть. Но Леонтьев мыслил отнюдь не формально: ему нужна была не сильная власть вообще, а власть православного монарха, может быть даже непременно русского православного монарха: «К чему нам Россия не самодержавная и не православная», – писал он. А последним критерием в оценке жизненных явлений у него, во все периоды его жизни, была красота, может быть даже красивость, какой в высшей степени лишена серая будничная жизнь современной России. И если уж ставить вопрос, «с кем» был бы Леонтьев в наши дни, то, несмотря на всю любовь к нему, мы должны предположить, что он, вероятнее всего, оказался бы в рядах зарубежной церкви, и притом среди наиболее острых и пессимистических ее представителей, начисто отрицающих все настоящее и живущих ожиданием конца истории... Это, конечно, нисколько не противоречит предположению автора, что Московский патриарх может в своих мыслях и высказываниях вдохновляться гением Леонтьева.

Две главы книги, «Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции» и «Пророческий анализ Достоевского русской революции», посвящены идейному анализу исторических корней большевизма. Автор ставит вопрос о том, кто является подлинным субъектом русской революции, кто ее взлелеял и осуществил. И отвечает: русская интеллигенция, понятая как своеобразный боевой орден, имеющий свою идеологию, свою мораль и свою организацию. Принятая в коммунистических кругах теория о марксистском характере русской революции, т.е. о том, что она явилась восстанием пролетариата против буржуазии, является, по мнению автора, отчасти мифом, отчасти подделкой фактов. Он доказывает это не только ссылкой на то, что в России не было ни пролетариата, ни настоящей буржуазии, но и путем анализа социологических диагнозов России, принадлежащих создателям русского марксизма – Плеханова и (раннего) Ленина. Для того чтобы революция соответствовала требованиям марксизма, пролетариат нужно было создать, и Ленин – «железной рукой заставил крестьян войти в колхозы, в которых они перестали быть крестьянами, но не стали пролетариями, превратившись в крепостных самодержавно управляемого государственного хозяйства» (стр. 87).

Основной социологической проблемой русской революции был скачок из средневековой патриархальной монархии в индустриализированный технический социализм, минуя неизбежный, по Марксу, период дифференциации и борьбы классов и развития политического сознания у пролетариата. Революция явилась поэтому результатом не диалектики истории и экономической закономерности, а, скорее, насилием над естественным развитием России, осуществленным фанатической волей революционной интеллигенции. Определяя последнюю, автор следует Анненкову, который говорил:

«Все мы образуем боевой орден, который не имеет написанного статута, но знает всех своих членов, разбросанных по всей России, и борется, не принуждаемый никем, против государственного порядка; одни его ненавидят, другие его страшно любят».

Анализу природы этого ордена посвящены интереснейшие и поучительнейшие страницы книги; они раскрывают его культурно-политическое кредо (Европа и Свобода, борьба с самодержавием, вера в революцию), его моральный характер (абстрактная идейность и беспредельная жертвенность), его тактику (характеристика террора народовольцев, столь отличного от большевистского террора); в заключение автор дает яркую характеристику идеологов и вождей ордена: Ткачева, Нечаева, Бакунина.

Контуры революции расширяются и она предстоит нам как огромная страшная разрушительная сила – скорее псевдоцерковь, чем партия, скорее миф, чем программа. Результатом этого анализа является убедительное (мы бы сказали даже, научно доказанное) опровержение постоянно встречаемого в западной литературе и науке убеждения, что большевизм является, в сущности, продолжением царского режима; что церковь и при царях была подчинена государству и что то же осталось и при большевизме; что монархия была империалистичной и что коммунисты продолжают ее политику; что свободы в России никогда не было и т.д. и т.д. и что, следовательно, все осталось по-старому. Подобное воззрение (ему на Западе посвящены целые тома) автор считает «безответственно слепым». Он говорит:

«Монархия жила наследием христианской истины; она ее, правда, постоянно нарушала и искажала; поэтому справедливо обвинять монархию в тяжких грехах и возлагать на нее частичную ответственность за появление большевизма. Но именно эти обвинения монархии являются свидетельством о ее укорененности в духе христианства. Ибо видеть и сознавать греховность можно только при условии веры в истину» (стр. 220).

В связи с этим понятно, что современная советская интеллигенция имеет мало общего с прежним интеллигентским орденом. Прежние интеллигенты были «профессионалами идеологических построений и явными дилетантами в практической жизни. Представители советской интеллигенции большей частью только “спецы”». Это противоположение двух стилей национальной элиты ставит целый ряд проблем, которые автор не разрешает, высказывая только одно общее пожелание: «Старая интеллигенция должна воскреснуть, но в новом облике». Это продолжает мысль Достоевского, который своего любимого героя Алешу Карамазова (о нем автор упоминает, заканчивая эту главу) неизменно мыслил и называл «будущим деятелем».

Следующая, предпоследняя, глава иллюстрирует анализ сущности большевизма примерами героев «Бесов» Достоевского. Автор справедливо считает этот гениальный роман наиболее глубоким объяснением русской трагедии. Достоевский мыслил образами, но все его герои воплощают идеи, и в этом отношении «Бесы» являются не только изображением русской действительности, но и диалектикой таких идей, как свобода, справедливость, власть, за которыми ясно чувствуется сознаваемая и несознаваемая сущность всякой жизни и всякой мысли – отношение человека к Богу, без Которого и вне Которого ему остается только одно: покончить с собой...

Из предшествующего изложения видно, как много тем и вопросов затронуто в книге Ф.А. Степуна. Еще более удивительным является богатство приведенных в ней данных. В книге немного страниц, а впечатление, оставляемое ею – как от большого исследования не только по истории русской культуры, но и по философии культуры вообще. Не удивительно поэтому, что внутренняя диалектика мысли привела автора к последней главе, озаглавленной «Псевдовера большевизма и малодушие западного христианства». С большим мужеством, делая соответствующие оговорки, автор показывает психологическое превосходство новой псевдорелигии, – ложной в своем содержании, но фанатически убежденной в своей истинности и жизненности, – над половинчатостью и неуверенностью современного культурного, утонченного, но усталого христианства. Особенно опасными представляются ему те течения, которые разрывают веру во Христа и веру в Церковь и стремятся или к бесцерковному христианству (он цитирует К. Ясперса) или же принимают церковь как этически-культурное установление, но не верят в живого и воскресшего Христа...

Перед лицом нового варварства, которое несет с собой большевизм, пред лицом обесчеловечивания человека и отрицания тех основных начал европейской культуры, которые, – пусть в искаженном виде, – все же являются наследием христианства, автор ставит вопрос о тех принципах, держась за которые можно ожидать нового расцвета вечных истин. К ним он причисляет начала личности, свободы и права. Но он провозглашает их не в той абстрактно-обезличенной форме, каковую они получили в современном демократическом истолковании, а с глубиной и силой, которые придаются им христианским пониманием жизни. И этим исповеданием религиозной веры, воплощаемой в конкретных формах социального мышления, объясняется тот оптимизм, который дает автору возможность, – вопреки всем пессимистическим данным, изобилующим в его книге, – закончить ее оптимистическим аккордом:

«Истина всегда побеждает. Но форма этой победы зависит от человека. Эта форма приобретает положительный характер, когда люди верят в истину и стремятся к ее осуществлению. Она становится отрицательной, если люди слепо и упорно с нею борются. В этом последнем случае истина побеждает тем, что разрушает и уничтожает то, что ей враждебно противостоит. Эта трагическая форма победы истины, по-видимому, от нас недалека».

К. Померанцев

Федор Степун. Встречи. Мюнхен: Издание товарищества зарубежных писателей, 1962. 202 с.

Можно по-разному встречаться с людьми, как можно по-разному работать, думать, чувствовать, хотеть. Встречи – это одновременно и наука, и искусство. Вся наша жизнь есть непрекращающаяся встреча, и то, какой эта жизнь является теперь, есть результат наших встреч с людьми, а через них и с самим собой.

Я не только то, что я сам сделал с самим собой, но и то, что сделали со мной те, с кем я встречался в моей жизни. В этом смысле каждый из нас берет на себя бремя других людей, одновременно перекладывая и на других свое собственное бремя. Так расширяются, захватывая уже все человечество, знаменитые евангельские слова: «Возьмите бремя Мое на себя...»[1*], потому что, – и этих слов тоже не надо забывать – «то, что вы сделали одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне»[2*]. Эти мысли приходили в голову при чтении замечательной книги Федора Степуна «Встречи». Я даже подумал, как было бы хорошо, если бы Степун написал еще одну, называющуюся «Философия встречи», приблизительно так же, как Бердяев написал свою «Философию свободного духа».

Во «Встречах», кажется, даже есть вступительные слова к этой возможной книге, в главе об Андрее Белом, этом настоящем «откровении об Андрее Белом» – интереснейшем представителе Серебряного века, «небывалом событии духа», о существе, «обменявшем корни на крылья». Вот эти слова:

«Есть только один путь, на котором человек уверяется в бытии другого человека, как подлинно человека, как единодуховного своего брата. Это путь совершенно непосредственного ощущения изменения моего бытия от соприкосновения с другим я».

Эти слова – настоящая «путевка в жизнь», непреложный закон всякой настоящей встречи, ключ к пониманию «Встреч».

Именно потому, что Степуну удалось встретиться с теми, о ком он пишет, – с Достоевским, Толстым, Буниным, Зайцевым, Вячеславом Ивановым, Белым, Леоновым – на действительно «высшем уровне», так захватывающе интересна, так по-особенному нова его книга, несмотря на то, что пишет он о как будто всем известных писателях и всем известных вещах. Его «высший уровень» затрагивает такие глубины нашего сознания, что, соприкасаясь там,

в глубине глубин, со своего рода дремлющими юнговскими «перво-типами», он, вызывая их к жизни, тесно роднит и нас с теми, с кем встречался сам автор.

Таков «секрет» степуновского метода писать «воспоминания», рассказывать о своих впечатлениях о людях и их духовном облике, об их творчестве.

В отношении Андрея Белого с долей некоторого приближения можно было бы сказать, что как Тютчеву пришлось дожидаться Владимира Соловьёва, так и Андрею Белому пришлось потерпеть до Федора Степуна. Глава об Андрее Белом всего лишь одна из девяти глав «встреч». Я остановился больше на ней потому, что она, по-моему, — новое слово об этом поэте и писателе, и потому, что она, быть может, наиболее характерна для «метода Степуна». Она написана с вдохновением и подъемом, не только в сотрудничестве с глубоким пониманием Белого, но и в сотворчестве с любовью к нему. Вот несколько отрывков о Белом:

«При всей его человеческой изощренности и декадентской изломанности, в Белом есть нечто первично-гениальное в смысле шеллинговского определения гения, как личности, творящей с необходимостью природы. Его лучшие стихи жгут и обжигают, хлещут и захлестывают душу... у него часто слышны безумные космические перворитмы. Импровизационные силы словотворчества Белого единственны...»

«Перечислить все, над чем думал и чем мучился, о чем спорил и против чего неистовствовал в своих выступлениях Белый, решительно невозможно. Его сознание подслушивало и отмечало все, что творилось в те канунные годы как в русской, так и в мировой культуре. Недаром он сам себя охотно называл сейсмографом. Но чего бы ни касался Белый, он в сущности всегда волновался одним и тем же — всеохватывающим кризисом европейской культуры и жизни. Все его публичные выступления твердили об одном и том же: о кризисе культуры, о грядущей революции, о горящих лесах и о расползающихся в России оврагах».

Точна и глубока характеристика творчества Белого:

«В на редкость богатом и всеохватывающем творчестве Белого есть все, кроме одного: в творчестве Белого нету *тверди*, причем ни небесной, ни земной. Сознание Белого — сознание абсолютно *имманентное*, формой и качеством своего осуществления резко враждебное всякой *трансцендентной* реальности».

Характеристика эта интересна вдвойне потому, что она в какой-то мере приложима и ко всему в целом Серебряному веку, и к нашим предреволюционным годам.

За ограниченностью места приведу, уже без комментариев, несколько отрывков-характеристик. Из главы «Миросозерцание Достоевского»:

«Да, Достоевский тщательно одевает, “костюмирует” действующих лиц своих романов, но, вселяя в них, во всех, в светлых и в смрадных, предельно-взволнованные души и идейную одержимость, он огнем этих душ и идей как бы совлекает со своих героев их эмпирическую плоть, раздевает их до метафизической наготы».

Из «Религиозной трагедии Льва Толстого»:

«Критикуя веру простого русского народа и выясняя те причины, которые помешали ему слиться с народной верой, Толстой не заметил, что разошелся он с народом главным образом потому, что народное знание смысла жизни было порождением веры. Он же искал веры для того, чтобы обрести смысл жизни. И еще глубже: разошелся он с народом потому, что его Бог был порожден страхом смерти. Это был Бог, сущность которого определил Достоевский устами Кириллова: “Бог есть боль страха смерти”. Народ же верит в того Бога, которого славит пасхальное песнопение: “Смертию смерть поправ”».

Из главы «Иван Бунин»:

«На обращаемые ко мне вопросы иностранцев: в чем особая заслуга Бунина перед мировым искусством... я упорно отвечаю, что талант и оригинальность его, конечно, весьма значительны, но что не это самое главное в нем, а та подлинность, или, еще лучше, *первозданность его таланта*, которой в мире становится все меньше, хотя сознание, что без нее ни жить, ни творить дальше нельзя, всюду растет. Вот тот смысл, в котором выделение Бунина мне представляется не случайным, а симптоматически-существенным».

Из главы: «Борису Константиновичу Зайцеву — к его восьмидесятилетию»:

«Б.К. Зайцев большой, настоящий писатель, потому что все его вещи исполнены своей особой атмосферы и написаны особым почерком... Для стиля Зайцева характерен задумчивый, подернутый грустью лиризм. Зайцевская печаль всегда медитативна... Лиризму не свойственны размашистые жесты и удары голоса. В лиризме Зайцева больше вздоха, чем стона. Печаль его светла».

Из главы: «Вячеслав Иванов»:

«Для раскрытия верховной идеи России, заключающейся, по Достоевскому, в примирении всех идей, Вячеславу Иванову были отпущены исключительные таланты и силы. Природа щедро наградила его дарами поэта, философа и ученого... Результат: единственное в своем роде сочетание и примирение славянофильства и западничества, философии и поэзии, филологии и музыки, архаики и публицистики».

Из «Советской и эмигрантской литературы 20-х годов»:

«Читая советских авторов, слепому нельзя не видеть, что в России борьба идет не между капитализмом и коммунизмом, а между Богом и дьяволом, причем в стане дьявола борется большевистский коммунизм, а в Божьем стане – вся страдающая Россия... Нет никаких сомнений: советская литература и советский строй... как бы они временно ни уживались в одной берлоге, по существу, – что безусловно вскроет будущее, – непримиримые враги».

Ю. Иваск

Федор Степун. Встречи. Издание товарищества зарубежных писателей. Мюнхен, 1962.

В эту книгу вошли очерки, написанные за последние сорок лет. Но это не просто сборник разнохарактерных и случайно подобранных статей о писателях, с которыми автор встречался в жизни (Бунин, Зайцев, Вяч. Иванов, Белый, «Серапионовы братья», Леонов и многие другие), а также статей и о тех своих вечных собеседниках, которых он знает только по книгам (Достоевский, Толстой). Это только отчасти – воспоминания; и отчасти – литературная критика. Объединяющая все эти «*встречи*» внутренняя тема и основная ее реалия – *память*.

Магический жест искусства, утверждает Степун – память: «Конечно, не та “вечная память”, о сотворении которой молится церковь при отпевании умершего, но все же таинственно связанная с нею. В сущности каждый подлинный художник – творец вечной памяти и заклинатель смерти; великое подлинное искусство – прообраз и предвосхищение в земных условиях последней мистерии, обещанной нам, мистерии воскресения наших неустанно во времени умирающих дней к вечной жизни в преображенной плоти» (стр. 90; о том же говорится на стр. 200).

Едва ли можно было бы дать какое-то окончательное, исчерпывающее определение понятия и образа памяти, таинственной Мнемозины. Понимание, подходы к этой реалии могут быть разные. Так, память – главная действующая сила в романе Марселя Пруста, в его книге «В поисках утраченного времени». Пруст воскресения мертвых не чаял, но верил в какую-то победу памяти над временем, даже над смертью. Его внимание, гениальное

внимание, сосредоточено не столько на объектах, сколько на себе самом, субъекте – агенте памяти. Естественной, духовной или какой-нибудь другой иерархии вещей в прустовском мире нет. Для него пирожное, съеденное в детстве, дамские моды 90-х годов или неправильные обороты речи равноценны, одинаково существенны, если только ему удавалось выловить их из реки времен и воплотить в «письменах».

Другой подход к прошлому у Гёте, верившего в иерархию вещей, как натуральную, так и культурную, а также и в реальность объектов памяти. В «Dichtung und Wahrheit»[1*] Гёте выбирает – отбирает в прошлом все существенное, в большей или меньшей степени связанное с древом жизни, с его тайнами, или же то, что определяет культуру (в путешествии по Италии).

Линия Степуна, несомненно, гётевская, но вместе с тем и его собственная, ни на какую другую не похожая, линия жизни, которая широко и причудливо разветвляется и в другой, мне кажется, самой замечательной его книге: «Бывшее и несбывшееся». По признакам жанровым эта книга – мемуары, но источник вдохновения автора – все та же творческая память, а не воспоминания, оживляющие, но не воскрешающие прошлое.

Г.В. Адамович писал, что Степун по своему складу «человек, конечно, “Достоевский”, а не “толстовский”». Едва ли это так. Степун – русский и православный вариант «гётевского» человека, который всю свою жизнь писал свои «Dichtung und Wahrheit», на языке очень своеобразном, выразительном, совмещающем обороты книжные с живостью разговорной речи. Многие его приговоры запоминаются: Белый «был существом, обменявшим корни на крылья»; писания Л. Андреева – «плод эпохальной наглости (“Капитанская дочка надоела, как барышня с Тверского бульвара”)»; «Алексей Толстой пишет (да простится мне это сравнение), словно отрыгивает». Его стиль совмещает «худощавую» (по выражению Гоголя), германо-философскую терминологию с веселым русским балагурством.

Достоевского Степун очень ценит, увлекается его героями-идеями, но, вопреки Адамовичу, ему не сродни. В нем нет того *нерва* Достоевского, той его жилки, которая очень у многих билась и все еще бьется. Так, мертвая девочка из кошмара Свидригайлова «ожила» у Зинаиды Гиппиус в самых ее декадентских стихах о девочке в сером платьице. Блоковская Незнакомка возникает из «распивочной» атмосферы Раскольникова, Версилова, Ивана Карамазова. В философии Бердяева заостряется «достоевская» апология Бога – любящего, но не всемогущего. Альбер Камю до самой своей смер-

ти проспорил с Кирилловым... Они все, хотя и очень разные, были люди «Достоевские»!

Степун, философ немецкой выучки, всегда учитывал ограниченность германского идеализма, никогда вполне не доверял диалектике. Его, как и Гёте, всегда тянуло ко всему первичному, к корням, к бытию, еще себя не осознавшему, но питающему жизнь, и сердце, и ум. Этот гётевский путь – неожиданно, но вполне закономерно – приводит Степуна к Бунину, художнику, по шиллеровской терминологии, «наивному», мало и слабо рефлектирующему, но причастному тайнам бытия и жизни, тайнам похоти и смерти, любви и памяти. Степун стремится уяснить, осмыслить то, что Бунин подслушал у природы не только в плане физическом, но и в плане метафизическом, в «Жизни Арсеньева» или в «Митиной любви». Именно этим объясняется «роман Степуна с Буниным», который отрицал, презирал всю ту московскую среду, в которой Федор Августович жил – поэзию «модернистов», религиозно-философские искания и многое другое.

Казалось бы, Степуна должен был привлекать Лев Толстой, «человек громадной биологической силы». Но очень уж его отталкивает рационализм и морализм Толстого-проповедника. Именно поэтому он, мне кажется, слишком увлекается спором с Толстым и очень уж легко разбивает его доводы! О толстовском «тайновидении плоти» он только упоминает. Но это не упрек. Все встречи Степуна – творческие; он волен выбирать близкое, понятное, *живое* у всех тех, с кем он встречался. Бунин ему ближе «биологического» (но и метафизического) Толстого, и не потому ли, что бунинское внимание сосредоточено на природе, на корнях древа жизни, а не на отношениях природы и человека, как у Толстого, Тургенева (стр. 99).

Антипод Бунина (но и Степуна) – вдохновенно-оживленный, выплясывающий философию и странно отсутствующий, даже несуществующий Андрей Белый! Но чем-то он Степуна привлекает, почти завораживает, и по выразительности и законченности очерк, ему посвященный, особенно удался Федору Августовичу. Белый, по собственному своему признанию, *безвесый*, *никакой*, чудесно неожиданно воскресает и живет в памяти Степуна: он хорошо виден, слышен и даже осязаем.

Замечателен очерк, посвященный встрече с другим человеком гётевского склада – Вячеславом Ивановым. Степун прекрасно излагает уже забытое учение В. Иванова о символах. Ему удалось разъяснить и приблизить к нам этого, психологически наиболее отдаленного от нас, «столпа символизма». Все же в наше время мало кого восхитит, вдохновит «пиршественная игра духа» Вячеслава Иванова. Его пророчества о наступлении органической «хоровой» эпохи кажутся

измышлениями книжника, «пирующего» в кабинете или в музее. Степун прав, утверждая, это эпические мечтания В. Иванова осуществились «в весьма злой дьявольской перелицовке...» (стр. 151), в большевизме, в фашизме... Замечу: не так давно была переиздана малоизвестная автобиографическая поэма В. Иванова «Младенчество»; и в ней неожиданно приоткрывается другой, не «книжный» В. Иванов – поэт и человек. Кроме того, в прошлом году в Оксфорде в «Кларендон Пресс» вышла замечательная книга поздних стихов Вяч. Иванова «Свет вечерний», о которой надо говорить особо.

Очень удачен очерк, написанный к юбилею Б.К. Зайцева. В его лиризме, пишет Степун, «больше вздоха, чем стона. Печаль его светла». Характеристика – краткая, верная, убедительная.

Последний очерк, кажется, самый ранний, посвящен советской литературе 20-х годов. Здесь Степун очень выделяет молодого Леонова, писателя, ему очень близкого. Но он высоко оценивает и других советских прозаиков того времени. Всюду – очень меткие характеристики – кинематографичность Эренбурга, Шкловского, вывихнутые фразы, разваливающиеся образы Бабеля, «лихорадка формальных влияний», идущих от Белого и Ремизова... Все это может не нравиться, и можно сомневаться – соответствовала ли экспериментальная проза 20-х годов «духу времени», но нельзя не согласиться со Степуном – это настоящее творчество. А свой образ живой России Степун дает не во «Встречах», а в последних главах книги «Бывшее и несбывшееся» и в «Мыслях о России».

Во всех книгах Ф.А. Степуна поражает его юношеская живость, его природный оптимизм, его особенное – дружелюбное отношение к миру. Все, что его память воскрешает, будь то «корневой» Бунин или крылатый Белый, всегда очень питательно, насыщенно-витаминно! Степун, философ-художник, не любит систематизировать, не любит поучать, но всегда вдохновляет живыми образами, идеями, проблемами.

Д.И. Чижевский

Речь о Степуне. К его 80-летию*

Дорогой Федор Августович, милостивые государыни и милостивые государи! Конечно, мое слово может быть только скром-

*Речь, произнесенная Дм. Чижевским на юбилейном вечере, организованном Баварской Академией изящных искусств 20-го февраля 1964 г.

ным вступлением к тому, что мы услышим из уст самого Степуна. Я надеюсь, однако, что мне удастся наметить здесь несколько тем, существенных для всей деятельности Степуна.

Прежде всего надо отметить многосторонность деятельности Степуна, – мы знаем его философские, публицистические, социологические, богословские и поэтические произведения. И мы можем все его произведения считать также поэтическими, если будем помнить о его несравненном даре слова.

При всем многообразии тематики работ Степуна во всех них есть нечто общее: он хочет своим читателям (или слушателям) указать какую-то цель и пути к этой цели. Этой задаче посвящено всегда содержание его писаний и речей, и этой же задаче служит и увлекательная художественная форма, которую он придает этому содержанию.

Степун приехал в 1902 г. как юный студент в Гейдельберг, где в те годы особенно часто звучало слово *«метод»*. Как ученик В. Виндельбанда, в кругу талантливых немецких и русских коллег-студентов Степун занимался теоретической философией, которая говорила в первую очередь о *методе* знания. Скальпель философского метода оттачивали так долго и старательно, что он был в конце концов на практике непригоден: слишком тонкое острие было неспособно резать; наилучший метод оказывается бесполезным, если его нельзя применять. Степун почувствовал очень рано бесперспективность усилий усовершенствования метода. И характерным оказался для него выбор темы для диссертации: это была философия Владимира Соловьёва, которую он сблизил с философией немецкой романтики. То знание, к которому стремился молодой студент, должно было быть прежде всего «живым знанием». Стремление к «живому знанию» (о котором говорили и русские славянофилы) обнаружилось особенно ярко в сборнике, который Степун вместе с своими немецкими и русскими товарищами издал под названием «О Мессии». Особенно характерна для Степуна была тонко и изящно написанная статья о немецком романтике Фридрихе Шлегеле. В этой статье Степун особенно подчеркивает словесное искусство молодого Шлегеля и отмечает связь в его афоризмах глубокого теоретического содержания и художественной формы. Стиль Степуна развился в том же направлении к словесному искусству, которое было так свойственно афоризмам молодого Шлегеля.

Но афористический стиль Степуна не сводится к нагромождению остроумных, заостренных, изящных формул, ценность которых подрывается их бессистемностью. Афоризмы Степуна, столь

характерные для его стиля, и которых так много в любой его статье и книге, в каждой его речи или докладе, стоят у него в рамках определенной *системы* мыслей и служат для построения новой системы. Он всегда умеет соединить многосторонность отдельных формулировок с единством общего построения.

Многосторонность Степуна часто представляется нам постоянной сменой ролей и физиономий. Я помню старую серию фотографий Степуна (некоторые из них были опубликованы): на них мы видим различные физиономии, начиная с немецкого профессора (притом довольно сухого, скучного типа), и до парня, который легко нашел бы себе место в ночлежке «На дне» Горького. Так называемые «разносторонние» люди по большей части только играют свои различные роли или более или менее искусно лицемерят. Степун во всех своих ролях всегда остается самим собою, за всеми его серьезными и ироническими (ведь он и замечательный «ироник») физиономиями всегда виден его единый облик, очень определенное и ясно очерченное лицо «вечного Степуна». Двойственность меняющейся физиономии и устойчивого облика делает столь трудной характеристику Степуна, и все попытки дать его живописный или скульптурный портрет – действительно, как кажется, все попытки были неудачны.

Но в разносторонности или многоразличии обликов Степуна нет внутренней двойственности или разрыва. В своей деятельности он стремится всегда с одинаковой полнотой и жизненностью дать выражение тем истинам, которые принадлежат к существу его системы идей и которым он не изменяет, как это делают многие «ненадежные» русские мыслители и поэты (например, любимый поэт нас обоих, Андрей Белый). Многие почитатели Степуна прежде всего ощущают двойственность его русского и немецкого существа: немцам он представляется типично русским, очень многим русским (несмотря даже на его православие) – «совершенным немцем». Но и здесь у Степуна нет внутреннего противоречия, и именно его двойная «национальная принадлежность» делает его несравнимым посредником между русской и немецкой культурой.

Что Степун работает как «строгий» ученый, это более всего знают те, кто знает его метод чтения, писания и обсуждения научных вопросов. Степун – ученый и собиратель материала. Правда, он идет несколько иным путем, чем большинство из нас, ученых. В его университетские годы для философской молодежи особенно привлекательным было слово *«интуиция»*. Степун оставил путь своих философских учителей, не дождавшись решения вопроса о методе. В его собственном методе работы особо значительную роль

играет именно интуиция. Слово это звучало как волшебное имя таинственного пути познания глубочайших тайн действительности. Самое слово имеет довольно прозаический немецкий перевод «*Anschauung*», по-русски это нечто среднее между «созерцанием» и «наглядностью». Очень многое мы лучше всего видим «с первого взгляда». Но для познания с первого взгляда надо иметь соответствующие глаза: такие глаза, несомненно, есть у Степуна. Однако многое, что нам бросается в глаза «на первый взгляд», требует проверки, уточнения и детальной характеристики. Те, кто ограничивается беглым «первым взглядом» и считает это интуитивным познанием, по большей части способны дать отчет о познанном ими путем «интуиции» лишь в форме совершенно безответственного «взгляда в нечто» («о чём бишь нечто? обо всём»). Степун не принадлежит к таким сторонникам интуитивного познания. Если даже «первый взгляд» открывает ему широкие горизонты, он всегда пытается детализировать и, так сказать, «картографировать» открывшуюся ему перспективу. Он изучает вопрос в частностях; он – замечательный читатель, стремящийся проникнуть в содержание читаемого, не ограничиваясь беглым просмотром книг и статей. Точно так же он и пишет, разыскивая адекватную формулировку, меняя слово за словом и пытаясь дать такое выражение своей мысли, которое было бы более убедительным и ясным для читателя (не забудем, что его читатели принадлежат прежде всего к двум различным языковым группам: для немцев и русских ту же мысль надо часто дать в совершенно различных формах выражения). Но Степун обладает не только проницательным взором и необходимым для проверки и обработки добытого интуицией прилежанием, но и способным к выражению самого сложного содержания языком и пером. Это соединяет во всех его работах широту перспективы с детальностью анализа (вероятно, это последнее слово не очень понравится многим читателям и почитателям Степуна), который дает нам часто в его книгах и статьях то углубление в проблему и в материал, которое только и позволяет прийти к точной афористической формулировке. Конечно, не все мнения Степуна безошибочны: с работой ученого неизбежно связаны неполнота и ошибки, служащие – по вряд ли правильному, но остроумному замечанию одного историка – только к украшению облика истины.

Основная мысль мировоззрения Степуна может показаться парадоксальной – это утверждение о теснейшей связи истины с ее носителем, личностью. Здесь повторяется та же диалектика, которую мы встретили в характеристике метода работы Степуна. Если истина всегда собственность, так сказать, «частная» соб-

ственность определенной личности, то можно ли говорить об «объективной» истине? Не является ли тезис Степуна субъективизмом или релятивизмом, отнимая от истины ее существенный признак – «общезначимость». Это впечатление сначала усиливается при знакомстве с его автобиографическими («Письма прапорщика-артиллериста», воспоминания) и поэтическими (роман «Николай Переслегин») произведениями. Но перечитывая эти, как будто бы не претендующие на теоретическое значение, книги, мы открываем с изумлением, как автору удается в личных своих или своего героя переживаниях показать, что сквозь них «просвечивает» абсолютная истина, личные судьбы отдельной личности освещают общечеловеческое и общезначимое, и мы ясно видим, что «субъективное переживание» может быть носителем объективной и общезначимой истины.

Степун превращает конкретные индивидуальные образы в символы абстрактной мысли, «абстрактной» не в отрицательном значении этого слова, а в философском: его образы являются представителями *«спекулятивной мысли»*, спекулятивная мысль в русской философской традиции носит имя *«умозрения»*. Философский идеал Степуна, несомненно, «умозрительная философия», хотя бы и отличная от умозрительной философии тех представителей русской религиозно-философской мысли, которые примыкают к идеям Владимира Соловьёва.

И жизненный путь Степуна был в каком-то смысле сложно-противоречивым. Конечно, нельзя принимать всерьез астрологическую символику, но ее можно использовать как средство метафорической характеристики. Степун родился 19 февраля – в день, стоящий на границе двух зодиакальных знаков: Водолея и Рыб. По астрологической традиции эти знаки зодиака предвозвещают новорожденному счастье, успех, руководящую роль в какой-то области жизни, близость к искусству, любовь. Счастливая молодость Степуна под знаком «мирной» водной стихии оборвалась с его призывом на военную службу: как прапорщик-артиллерист он вошел в сферу влияния огненной стихии. И с того времени его жизнь проходила под знаменем бурных исторических событий: две мировые войны, революция, мрачные годы «третьего райха», когда прервалась его преподавательская деятельность (бывшая для него не только профессией, но и внутренним призванием), и, наконец, – запрещение всяких выступлений в печати; к концу войны он должен был опасаться более решительных мер преследования. Но Степун всегда оставался самим собой: его охраняла духовно не только его семейная счастливая атмосфера (говоря о Степуне,

нельзя забыть подруги его жизни Натальи Николаевны Степун), но он оставался учителем и руководителем той молодежи и круга друзей, которые, несмотря на все запрещения властей, все же собирались вокруг него – соединенные надеждой на более счастливое и свободное время. К концу войны враждебный Степуну огненный элемент превратил в развалины его город – Дрезден. Степун спасся почти случайно – во время одной поездки ему после небольшого «несчастного случая», оказавшегося счастливым, не удалось вернуться домой в Дрезден. Потом возвращаться оказалось некуда! И поток жизни вынес его в любящий искусство город на берег Изара, где мы и празднуем его 80-летний юбилей.

* * *

Юбилейное собрание, состоявшееся при огромном наплыве участников – коллег, друзей и почитателей Федора Августовича, завершилось музыкальной программой, один из друзей Степуна, пианист-виртуоз У. Даммерт, знаток русской музыки, исполнил несколько вещей Листа, Дебюсси, Рахманинова и Скрябина. В заключение юбиляр прочел несколько отрывков из своих произведений, связав чтение со свободным изложением нескольких мыслей на особенно дорогие ему, как он отметил, темы: родина, любовь и искусство.

Ю. Иваск

Fedor Stepun. Mystische Weltschau. Fuenf Gestalten des russischen Symbolismus: Solowjew, Berdjajew, Iwanow, Belyj, Blok. Muenchen: Carl Hanser Verlag, 1964. 442 S.

В Советском Союзе на всю предреволюционную культуру наложена печать молчания. Теперь печать эта как будто уже надломлена, но все еще не снята. Так, был издан Анненский, вышла антология поэтов-символистов, кое-кто робко цитирует В. Соловьёва, Мережковского, В. Иванова. За пределами России эту эпоху знали сравнительно мало, но теперь к ней пробуждается интерес, вышел английский перевод «Петербурга» Белого, Розанову посвящены две книги – немецкая (Г. Штаммлера) и английская (Р. Поджоли),

пробуждается интерес к живописи «Мира искусства»; в Америке, Франции, Германии пишутся диссертации о русских символистах. Примеры эти случайные и их можно было бы умножить. При этом на Западе интересуются преимущественно формальной новизной, смелыми литературными приемами поэтов Серебряного века. Кое-кого увлекает композиция кошмаров Белого, стилизации Кузмина или заумь Хлебникова. Философией того времени мало занимаются. Исключение делается только для Бердяева и отчасти для Лосского и Шестова. Между тем искусство той эпохи нельзя понять без учета философии. Блок и Белый, конечно, не только ученики Вл. Соловьёва, у них были свои «видения» и «грезы», но в какой-то степени «соловьёвство» было ими усвоено. Древние гностики, средневековые мистики, Ницше, неокантианство, наконец, идеи, а не только образы Достоевского и Ибсена – мучили и вдохновляли людей 1900-х годов. Тогда философия затопляла поэзию и иногда топила поэтов. Этого нельзя забывать и нельзя не пожалеть о том, что теперь почти не осталось писателей, умеющих говорить на философском языке того времени.

Последняя книга Федора Августовича Степуна этот пробел восполняет. Он стал писать вскоре после Пятого года. А в эмиграции он деятельно участвовал во всех философских и богословских дискуссиях, продолжавших прежние московские и петербургские споры. В 30-х годах Ф.А. вместе с И.И. Бунаковым, Г.П. Федотовым и матерью Марией был одним из основателей «Нового Града». Журнал этой группы, как и бердяевский «Путь», как-то завершили философию Серебряного века. Ф.А. Степун не только выдающийся мыслитель, но и замечательный художник-стилист, автор воспоминаний «Бывшее и несбывшееся» и другой книги о той же эпохе – «Встречи». По натуре своей он сродни философам-артистам начала века. Вместе с тем, он ни на кого не походит. В нем нет того декадентского лукавства, которым грешили самые выдающиеся символисты и, в противоположность многим из них, он никогда не впадал в схематизм, доктринерство, не верил в спасительность теорий.

Немецкая книга Ф.А. Степуна посвящена Вл. Соловьёву, Бердяеву, В. Иванову, Белому, Блоку. По собственному его признанию, методология его с современной точки зрения – «незаконная». Для него писатели эти – прежде всего личности, но набросанные им портреты не психологические, и они – не иллюстрации к их философии или поэзии. Для Ф.А. Степуна ключ к пониманию мыслителя или поэта – не в сбивчивых загадках индивида, а в тайне творческой личности. Основные творческие стимулы постигаются им интуитивно или – лучше сказать – путем особого творческого

же сочувствия, и именно здесь полнее всего обнаруживается дарование Ф.А.: он умеет сочувствовать, умеет «осмыслить» и поэтому ему удается охватить целое, а не части (форму, стиль, настроения). Ф.А. Степун, может быть, последний русский гуманист начала 1900-х годов.

Первый очерк посвящен Вл. Соловьёву. Характеристика его – блестящая, убедительная. Он христианский мистик, но мистику свою рационализировал, а в своей софиологии не преодолел магизма и эротизма. Это выводы Ф.А. Степуна.

Но, может быть, лучший очерк посвящен Бердяеву. В собственной философии Ф.А. Степуна ничего бердяевского нет. Мне лично всегда казалось, что идеи Бердяева ему глубоко чужды и даже враждебны. Тем удивительнее, что ему удалось так проникновенно понять и мысли, и личность Бердяева. Степун воссоздает рыцарский, латинско-средневековый образ этого воина Духа. У Бердяева было какое-то врожденное отвращение к этому миру. Но он не пассивный созерцатель, а деятельный философ, страстный полемист, поборник свободы в мире, лежащем во зле. Ф.А. Степун драматически повествует о том, как Бердяев отстаивал свободу от всякого закона, имперского или революционного, от царей и диктаторов, даже от Бога, у которого он «отнял» атрибут всемогущества. Если Бог всемогущ, то он тоже тиран, и тогда человек не свободен. Нельзя принять рай как награду за добрые дела, нельзя в него войти, если грешники все еще мучаются в аду. Все эти бердяевские парадоксы, антиномии подаются Степуном на острие ножа. Учитывая все возражения Бердяеву, Ф.А. Степун от спора воздерживается. Он прежде всего хочет понять, а не спорить. Бердяев в его очерке встает во весь рост – это богоборец, а не богоотступник. (Я сказал бы – богоборчество Бердяева во славу Божию, и это его последняя антиномия).

Следующий очерк посвящен В. Иванову. Читая его, поневоле сравниваешь В. Иванова с Бердяевым, и это сравнение, мне кажется, Степуном подсказано. Оба они, конечно, очень разные. В Иванове ничего не было от интеллигента-общественника, т.е. у него нет тех русских свойств, которые в Бердяеве совмещались с его латинско-средневековым рыцарством. В. Иванов тоже латинец, но не рыцарь, а ренессансный книжник, ученый-поэт. Он человек менее цельный, чем Бердяев, он в большей степени индивидуалист, а не личность. Ф.А. Степун подчеркивает его веру в хоровое начало какой-то новой органической эпохи. Свое «я» Иванов хотел вместить в «мы» и, может быть, именно поэтому стал католиком, чтобы как-то сжать, укротить себя в римской экклесии. Все это хорошо показано и вскрыто Ф.А. Степуном, и творческая личность Иванова

тоже встает во весь рост. Некоторые критики обвиняли Иванова в «смешении» Диониса с Христом. Это неверно. Пусть в облике его было нечто двойственное, но в такой путанице он неповинен, и Ф.А. Степун это хорошо разъясняет: для Иванова Дионис – бог страдающий, но жалости не знающий, и его собственная смерть, как и его воскресение, предопределены космической необходимостью. Он страдает, умирает не добровольно, не ради спасения человека.

Литературоведы с интересом ознакомятся с блестящим анализом Степуна симфоний и романов Белого, – его ритмической прозы, его магической звукописи и других приемов. Вместе с тем (как и в своей русской книге «Встречи») Ф.А. Степун воссоздает творческую сущность Белого: у него было гениальное дарование, много воображения, но мало личности, и под конец он совсем запутался в своей мистике и метафизике. В его последних книгах трагическое смешано с фривольным. В нем были черты клоуна. Во время своих выступлений он походил на гримасничающего Пьеро – то он растерянно поводил глазами, то вдруг как-то по-волчьи прищуривался. Он всегда увлекал, но доверяться ему было нельзя.

Последний очерк Ф.А. Степуна посвящен Блоку. Его характеристика тоже блестящая, убедительная, но менее яркая, чем Андрея Белого, которого Ф.А. знал лично.

Ф.А. Степун дает понять в своей книге, что темная мистика Блока и Белого была неким прологом к Октябрьской революции. В поэтическом полубреду они поверили в ложных богов. Но их изумительное искусство остается как свидетельство той эпохи и, по мнению Ф.А. Степуна, их оправдывают боль, страдание, – долгая агония Блока и мучительное одиночество Белого, предугадавшего свою смерть. Здесь Ф.А. Степун цитирует его стихи: «Золотому блеску верил, – А умер от солнечных стрел». Там, где есть боль, заключает Степун, там есть и Бог: это его оправдательный вердикт, подсказанный сочувствием–сомыслием к каждой творческой личности. Надеемся, что книга Ф.А. Степуна будет переведена на другие языки, в том числе и на русский.

Эта рецензия была написана до смерти Федора Августовича. Летом и осенью 1964 г. я переписывался с ним об этой его немецкой книге. Для всех, знавших его лично, а также и для читателей его кончина – большая утрата. Кроме всех заслуг в русской литературе и философии, Федор Августович обладал еще совсем особенным живым даром дружелюбного понимания. Его «теория познания»

была основана на творческой любви к людям «разного духа». Я люблю все, что «бытийственно насыщенно», говорил Федор Августович, – идеи можно отвергать, но бытие другого, его особый опыт, всегда питательны. Федор Августович высказал эту мысль лучше, выразительнее, но все же это верная передача общего смысла его любимого изречения.

Н. Струве

Памяти Ф.А. Степуна. За месяц до смерти...

Мне выпало счастье побывать у Феодора Августовича всего за месяц до его смерти. Впечатление, оставленное этим посещением, столь сильно врезалось в память, что я позволю себе поделиться им.

Я приехал в Мюнхен читать лекцию в Баварской католической академии о гонениях на русскую Церковь. В тот же самый день и час Ф.А. читал почти на ту же тему балтийским студентам на другом конце города. И все же к концу доклада я вдруг заметил в первом ряду знакомую по давней мимолетной встрече фигуру Ф.А. Это неожиданное появление меня необычайно тронуло и наполнило чувством глубокого уважения и восхищения: 81 год, а сколько жизни, сколько простоты и щедрости, – после собственной лекции пересечь весь город, чтобы приветствовать гостя из Парижа, почти на полвека моложе его самого. А затем Ф.А. как-то естественно, без особых приглашений, увлек к себе на чашку чая, несмотря на поздний час, небольшую группу русских друзей, здесь собравшихся.

Ф.А. нас опередил. Когда мы вошли в теперь опустевшую и никому не нужную квартиру, а тогда такую теплую и живую, с ее фотографиями, книгами, большим портретом Соловьёва, Ф.А. уже накрывал на стол, расставлял чашки, как заправская хозяйка, неторопливо хлопотал. Большой, чуть грузный, с определенными чертами лица, добрыми, умными, немного грустными глазами, Ф.А. стоял посреди комнаты и как-то светился изнутри светом человека, неущербно дошедшего до предела жизни...

Беседа полилась непринужденно – о том, о сем, но главным образом о «безднах», привлекавших Ф.А. загадочностью и роковым для России значением. Об эротических безднах Вл. Соловьёва,

который, по мнению Ф.А., был не столь благополучен, как его описывали Мочульский или Зеньковский, о «срывах» Блока, Белого, даже Вячеслава Иванова, и, наконец, о той главной «бездне», соединившей нас в Мюнхене, о бездне греха, провиденной Достоевским и отверзшейся в России XX столетия. А рядом с хождением по безднам – мысль о них доставляла Ф.А. некоторое упоение – вспоминаю, с какой теплотой и сердечностью Ф.А. говорил о неприхотливых мюнхенских буднях, о скудной, но в своей основе самой существенной церковно-приходской жизни, о смиренном эмигрантском быте… «Бездны и быт» – в этих двух полярных мироощущениях был весь Ф.А., как, может быть, и вся прошлая Россия.

Не раз мы подходили к полкам, перебирая заветные книги: «Столп» Флоренского, переписку Белого с Блоком со знаменательной фотографией: Сережа Соловьёв и Белый в щегольском платье за столом, на котором лежит Библия, и рядом с ней портреты Любови Дмитриевны и Вл. Соловьёва – опять непонятные русские бездны и соблазны. Одну книгу – любимую – Ф.А. не сразу узнал по немому корешку и тихо произнес: – Значит, скоро умру.

А жил он, по крайней мере для внешних, полной жизнью. Тайком от доктора ездил верхом, собирался в Париж, имел уже ангажементы на лето; но в том внутреннем свете, который из него непрерывно изучался и так согревал, – мне и тогда показалось – было уже что-то потустороннее.

Прощаясь с Ф.А., я с полной искренностью сказал ему слова, которые могли прозвучать как вежливая лесть: «Для одной встречи с вами стоило приехать в Мюнхен». А теперь эти слова звучат во мне еще правдивее, и я с чувством глубокой благодарности вспоминаю об этой встрече.

М. Вишняк

Памяти Ф.А. Степуна

О Федоре Августовиче Степуне писать сейчас очень трудно. Утрата чрезвычайно чувствительна, незаменима. И мне труднее других писать не потому что бы я был к покойному ближе других, хотя связан был с ним духовно – общественно-литературно и лично больше 40 лет. Труднее потому, что наиболее существенное,

что я мог и хотел сказать и что говорил Федору Августовичу в лицо, с глазу на глаз, при свидетелях и на собраниях, было уже опубликовано в газетах, в «Современных записках», в книгах.

И в «Русской мысли» ровно год назад, когда Ф.А. чествовали по случаю его 80-летия, появилась в числе других и моя статья, «двустворчатый фельетон», в котором я выразил свои последние по времени добрые чувства и высокую оценку юбиляра, не умолчав, правда, и о том, что нас и разделяло прежде и позже. В своем «Благодарю!», напечатанном в «Русской мысли» 9 мая и обращенном коллективно ко всем учреждениям и лицам, приветствовавшим юбиляра, Ф.А. помянул и меня. И как обычно, одновременно с добрым словом сделал мне и некий реприманд за то, что и в день юбилея я не скрыл от него, что «в последние годы все растущая ко мне (Степуну) приязнь не умаляет его (М. Вишняка) неприязни к моему философствующему политиканству». Как бы для смягчения этого полу-упрека Степун закончил сентенцией: «В дружбе нет ничего важнее откровенности».

Это верно. Но я обобщил бы: нет ничего важнее откровенности – во всем, а не только в дружбе. Воздержание или уклонение от откровенности ведет к сокрытию подлинных чувств и мнений, т.е. к уверткам, хитрости, двуличию, лицемерию, к введению в заблуждение или к той или иной мере или стадии обмана.

Мои отношения к Степуну базировались всегда на откровенности. Может быть, поэтому они не всегда и были интимно близкими. Не скажу с полной уверенностью, что и Степун со мной был всегда откровенен до конца. Но и не утверждая этого, скажу, что он всегда был со мной исключительно корректен, предупредителен и любезен, – даже когда моя, может быть чрезмерная, откровенность не могла его не задеть. Он был оппонент-джентльмен, оперировавший рапирой, а не дубиной.

Мне трудно писать сейчас о Ф.А. не только из-за чувствительной общекультурной и личной утраты, а и потому что уже год назад я рассказал читателям «Русской мысли», в чем была ценность и привлекательность Ф.А., и рассказал не в преувеличенно-некрологическом стиле, а с полной откровенностью и, кажется, правдиво.

Не буду возвращаться к сказанному. К большому сожалению, до меня не дошла еще последняя книжка Степуна – о символистах: Белом, Блоке, Вячеславе Иванове и др., – о которой он мне с таким воодушевлением рассказывал при последнем нашем свидании в Мюнхене в первых числах сентября 63 года. Не могу поэтому сказать, в какую сторону или как протекала самая последняя духовная эволюция, чтобы не сказать метаморфоза, Ф.А. Но что он в послед-

ней книге, вероятно, уже не тот, каким был во «Встречах», о которых я упоминал в прошлой статье, – следует из всей жизнедеятельности Степуна: он никогда не стоял на месте, а был в постоянном движении – физически и духовно.

В краткой памятке о человеке, с которым прожил четыре десятилетия, насыщенных духовными борениями, согласием и отталкиванием, напомню в самом общем виде о самом дорогом для него, что нас разделяло и что сближало.

Центральная идея, к которой пришел Ф.А. Степун во второй половине жизни и из которой исходило все его миросозерцание и мудрствование, заключалась в признании христианства абсолютной истиной, единственно способной обосновать свободу. Слова евангелиста «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоанн гл. VIII, ст. 32) Степун раскрывает; развивает и защищает как философ, религиозный мыслитель, историк, литературовед и даже политик.

Он не довольствуется защитой религии или даже христианства. Он настаивает на определенном исповедании, на каноническом православии. Неправославное христианство он расценивает низко. Протестантизм для него – эллинизированное христианство, насыщенное рационализацией и морализированием. Он и против католичества, переставившего ударение с веры в Христа на веру в Церковь как мистическое тело. Отсюда, по словам Степуна, инфляция веры, которую он характеризует не своими словами: «В воскресенье Христа лично я не могу верить. Но я верую в Церковь, которая в это верит, и потому верю и я».

За истиной, не претендующей быть абсолютной, Степун отрицает право считаться и называться истиной. И неспособность противников большевизма одолеть его он склонен объяснять не чем иным, как тем, что для большевиков чувство ненависти, хоть неправедно, но абсолютно, тогда как у их противников относительные ценности не способны вызвать воодушевление и одержимость.

Что хуже, Степун возлагает ответственность за вырождение революции в большевизм не на прямых виновников, а на жертвенную русскую интеллигенцию, «вышедшую из Петровской реформы». Рядом с этим он признает, что для русской интеллигенции, как и для по-европейски веровавшей либеральной демократии в России, «свобода была синонимом всего истинного, доброго, – великим оправданием мировой истории перед Господом и человечеством».

Никакой непоследовательности в этом автор не усматривал.

Заглядывая в будущее, Ф.А. Степун провидел: «Речь пойдет не о христианской политике, а о трезвой политике христиан, не о вос-

становлении святой Руси, никогда не существовавшей, а о новом устроении подлинно гуманной, о каждом человеке пекущейся, юридически и морально ответственной, чуждой классовой борьбы и партийной ненависти демократии».

Так писал Ф.А. в 1959 г. в немецкой книге «Большевизм и христианское существование».

Эта краткая «памятка» преследует ограниченную цель: объяснить, почему и далекие по своим духовным истокам люди в конкретных случаях и по отдельным вопросам могли и идейно сближаться с людьми разного толка и «духа». Этому способствовали, конечно, и лично-добрые отношения, как и обратно – сближение на общем деле укрепляло личные отношения.

Закончу признанием, сделанным в прошлогодней статье. Хотя от большинства взглядов и оценок Ф.А. Степуна я всегда отталкивался, он тем не менее сыграл в моей жизни благотворную роль идейного «катализатора», способствовавшего уяснению и формулировке моих собственных взглядов и оценок. И за это я был и остался – и, думаю, не я один – ему признателен.

В. Полькух

Тьма не хочет отступать. Памяти Федора Степуна

В заключение своего жизнеописания Федор Степун написал: «Пожалуй, мы знаем <...> внешне весьма хорошо, что случилось в России после нашей высылки, а также что происходит сейчас. Но тьма перед нашими глазами несмотря на это не хочет отступить». Федор Степун написал эти слова под вечер своей жизни, которую он как раз и посвятил попытке проникнуть сквозь эту тьму.

Он теперь мертв, но по-прежнему все еще «тьма, лежащая над Россией, чувствуется и в человеческих душах». Потерпел ли Степун неудачу? Не закончилась ли с его смертью в Мюнхене просто судьба еще одного эмигранта, иллюзия которого об излечившейся Родине и ожидающем ее мессианистическом возрождении питала его до самой кончины, была мотором и бензином этого вытесненного на край истории человеческого существования?

Кто был знаком со Степуном, понимал уже при первом с ним столкновении, что он не мог предаваться ни бесплодной страдаль-

ческой тоске изгнанника, ни горечи политической тщеты, ни отчаянию из-за неконтактности иноземцев. Поскольку, хотя он и любил Россию, у нас он был у себя дома. Не только потому, что отец его был немцем по происхождению, не только потому, что годы учения он провел в Гейдельберге под руководством Виндельбанда – это было очевидно. Волевым актом он из своей собственной ситуации, как из некоей модели, сделал историософские выводы и отправился на поиски Европы, в которой Восток и Запад находятся в одном ранге и в сущности должны быть представлены как однородные части, – Европы, где Россия была форпостом против Азии, а не азиатским клином, вбитым в Европу.

И в этой Европе помещал Степун свою Россию, Россию великих заданий, Россию, которая, став своего рода религиозной категорией, должна была, наконец, глубоко пасть, ибо «великие народы падают глубоко». Этому «греховному падению русской идеи» Степун посвятил все свои, прямо или кружными путями идущие к делу, но весьма существенные размышления и исследования. Духовно-историческая генеалогия большевизма поставлена глубоко верующим человеком в связь с феноменом русского символизма, с вопросом о переходе от веры к тотальному неверию и с амбивалентным явлением веры в неверии, в глубочайшей одержимости, когда вера возмещается абсолютизацией понятий.

Он понимал тотальность христианской веры как ответ на тотальность извращенной противоверы. Не каждый захочет следовать этой альтернативе и не каждый захочет принять субъективные признания и опыт Степуна в качестве чего-то фундированного и того, что следует осуществить. Но едва ли кто-нибудь сможет уклониться от силы излучения и воздействия личности Федора Августовича Степуна. Он был один из немногих, чьи тезисы могли вызвать сомнение, но тем не менее достоверность их была выше, нежели у других. Он смел через три ряда студентов позвать Наташу, свою жену, чтобы попросить ее принести ему книгу, дабы удостоверить какую-либо цитату, даже если ему это для дальнейшего хода его мысли и не требовалось, поскольку он знал опасность абстрактной понятийности, а подобной импровизированной интермедией он оживлял контакт со слушателями, выглядел живым человеком из плоти и крови.

Федор Степун, мыслитель, соединивший в себе Германию и Россию, умер. Он нас многому научил. Но важнейшим, быть может, было даже не его учение, а его экзистенция, сама сущность его бытия, которое навсегда останется у нас в памяти, а потому мы уже никогда не пройдем мимо так горячо любимой им России.

Х. Кун

Федор Степун

Лев Шестов умер в 1938, Бердяев в 1949; и вот, когда в феврале этого года закрыл глаза Федор Степун, целое духовное движение подошло к концу. Оно представляло «другую Россию» по сравнению с большевистской Россией, а потому неминуемо должно было завершиться в изгнании. Первоначально и оно было революционным в своем отношении к царской власти. Но как религиозно-философское течение оно питалось российско-православной набожностью, вдохновляясь пророчествами Достоевского и одновременно продолжая традицию мистико-спекулятивной философии Германии. Степун, его последний и энергичный представитель, стал также, издав незадолго до своей смерти книгу «Мистическое мировоззрение» (Мюнхен, изд-во Ханзер. 1964), его историком.

В своей великодушной манере Федор Степун признавал, как сильно он обязан немецким университетам. Было бы справедливым и не слишком уж дорогим для немецких университетов тоже признать, что ему они обязаны еще больше. Как почти все русские мыслители XIX столетия и нашего времени, был он воспитан на немецкой академической философии, прежде всего на немецком идеализме. В своих воспоминаниях он рассказывает о своих студенческих годах в Гейдельберге с восхитительной смесью теплой привязанности и дистанцирующего юмора – в той манере человеческой любви, что исключает сатиру, которая была ему весьма свойственна. Изгнанный со своей Родины, смог он там, где когда-то юношей получал образование, на каждый полученный им фунт принести большие проценты. Степун стал немецким академическим преподавателем. В богатой и бурной духовной жизни 20-х годов он вырисовывается как фигура, равная по рангу таким духовным выразителям эпохи, как близкие ему Пауль Тиллих, Мартин Бубер, Романо Гвардини, Теодор Хекер и др. Плечом к плечу с ними он боролся за освобождение основных понятий духовной и религиозной жизни от общепринятых все заглушавших искажений, которые – злое наследство предвоенного общества – грозили задушить ее смысл. Это было время цветения философии жизни. Что соединение слов «философия жизни» есть по сути тавтология, никто не показал нам лучше, чем русские мыслители, и первый из них – Степун. В каждом его слове и мысли пульси-

ровала жизнь цельного человека – доброго и благородного, очень гордого и все же смиренного. Вопрос о возможности познания, вопрос о сущности искусства, о смысле войны и революции, о значении брака, вопрос о Боге – все эти волновавшие его проблемы принадлежали ему не разделенными друг от друга исследовательскими областями, но находились в живой связи одна с другой и с его личным опытом – страданиями и триумфом этой богатой и высшей старческой мудростью наполненной жизнью.

Степун не делал противоречившей своему мыслительному темпераменту попытки – представить систематическую взаимосвязь волновавших его вопросов и проблем познания. Тем не менее основные линии его мыслей составляют ясный и запечатлевающийся узор. Одна проблема, лежащая в основе всех других, заключается для отдельного [человека], для народа, для человечества в том, что личное бытие должно учреждаться на основании, которое все сущее освобождает из себя, несет, хранит и поддерживает. Но скрытая сущность [бытия] в своем отношении к этому требованию является к людям поначалу как соблазн. Этот соблазн сказывается в лукавой маскировке – такой, например, как эрос, т.е. любовь, разрушающая любимый предмет, как восстание, т.е. воля к мнимому обновлению, а в действительности к разрушению, как страстное желание красоты, которое, вместо того чтобы прославлять жизнь, манит нас от жизни прочь. Степун – наследник романтизма – распознавал разнообразные формы искушения и соблазна в себе самом и в исторических потрясениях нашего времени, став господином над ними. Он был метафизик по происхождению, но его метафизика завершилась в верующем послушании. Когда на своем восьмидесятилетии он говорил с нами, осмелился он, назло всем катастрофам, сквозь которые он должен был пройти, назвать свою жизнь счастливой. Он имел право на такую смелость: он казался нам, – насколько такое можем мы, не выглядя безумцами, выговорить, – Хранимым, Любимым Ребенком Богов.

Степун, будучи изгнанником, пришел к нам в такое время, когда мы, немцы, потеряв наше надежное и гарантированное существование, были глубочайшим образом потрясены. Мы ощущали его, эмигранта, поначалу просто как умного, одухотворенного человека, вскоре как братского по духу чужеземца, наконец, как Нашего, посланного нам в нужное время. Профессура в Дрезденской технической высшей школе поставила его тогда на немецкую академическую почву. Там я в доме общего коллеги и друга, Рихарда Кронера, познакомился с ним. Затем настало время коричневой тирании, и Степун был вынужден сложить с себя долж-

ность преподавателя. Во всяком случае в этом пункте походила диктатура Гитлера на ленинскую: точно так же не могла терпеть свободу мысли и следующую своей совести личность. Затем, после краха гитлеризма в 1945 г., Мюнхенский университет предложил ему, давно ставшему знаменитым, новую академическую родину. Его курс лекций назывался «История русской духовности». На самом деле стоял он на кафедре как человек, который в себе самом воплощал историю российской духовности и который благодаря этому своему духовному достоянию (будучи при этом философом и увлекательным докладчиком) знал, что говорить. Тема его специальной лекции, которую он однажды громко объявил, звучала как «Начало русского символизма» или нечто в этом роде, и один коллега заметил: любой профессор при подобной теме может рассчитывать в лучшем случае не более, чем на тридцать слушателей. Фактически пришло более трехсот. Студенты открывали сначала профессора Степуна, а уж потом, через него, историю российской духовности.

Немецкий университет обязан своей силой и жизненностью той лучшей части своих преподавателей, которые по своему формату и смелому покрою своей личности не совсем вписывались в академические рамки. К этим строптивым донорам жизни принадлежал Федор Степун. Конфронтируя с фетишизмом филологической науки, он проявил себя как, если воспользоваться формулой Данте: anima disdegnosa. И за эту его гордую бескомпромиссность мы его и любили.

А.В. Штаммлер

Ф.А. Степун

Сгущенная автобиография, напечатанная в книге «Старые – молодым»*, дает нам лишь короткую схему фактов и дат, за которыми скрывается неистощимая полнота жизни. Вот почему так трудно о Федоре Степуне (1884–1965) писать, воздавая ему должное. Тут нужно сначала учесть драматические события и переломы на его жизненном пути. Первая его молодость в типично русской усадебной среде, потом гимназия в Москве, университетские годы в Гейдельберге и Фрейбурге, и опять Россия накануне войны, рабо-

*Старые молодым. Мюнхен, 1960. С. 91–94.

та по изданию международного философского журнала «Логос» и лекционные поездки по всей России, участие в войне, и в конце концов *Февраль* и *Октябрь* с их трагическими последствиями... Постепенное восстановление житейских дел в Германии, профессура по социологии и социальной философии в Дрездене, до разлада с национал-социалистическим режимом в 1937 году; еще раз потеря должности и запрет писать и говорить публично. Потом, во время Второй мировой войны, потеря всего имущества – и опять новое начало жизни в Мюнхене, профессура по истории русской мысли и культуры, и наконец смерть в одну из февральских предвесенних ночей, внезапный коллапс на пути домой с публичной лекции, в каких-нибудь ста метрах от дома.

Не менее примечательна и история рода Степунов. Он родился в зажиточной московской семье литовско-русского происхождения, но и с примесью шведско-финской и французско-гугенотской крови. С чисто биологической точки зрения Федор Августович славянином не был. Тем не менее по его духовному облику, по самой его сущности и по всему его отношению к жизни он был настоящий русский человек. Самой своей жизнью он доказывал превосходство духа над чисто природным началом. Хотя он происходил из протестантской семьи, его религиозность несла на себе печать истинной православной набожности русского типа. И его восприимчивость к немецкой и, в меньшей степени, к французской духовности нельзя объяснить его биологической наследственностью. Скорее всего, это надо понять как выявление русского всечеловечества, прославленного Достоевским. Так, он стоял по языку и духовно между русской и немецкой культурами, не как равнодушный космополит, а владея обеими, их примиряя и объединяя в творческом синтезе.

В Степуне воплотился не только ученый и мыслитель, прошедший суровую школу неокантианства, и социолог, обученный Михайловским, Максом Вебером и Г. Зиммелем, но и художник, романист и повествователь, тонкий литературный критик и знаток театра, по Шиллеру – «досок, представляющих мир», посвященный во все мистерии сцены, экрана и актерского искусства; и тоже пленительный артист, рецитатор и режиссер. Вместе с тем он был и замечательным стилистом, и притом двуязычным, владевшим как художник слова немецкой речью настолько же хорошо, как и русской, – и не только как эссеист, мемуарист и повествователь, но и как выдающийся оратор и блестящий академический учитель. Он блистал как остроумный мастер искусства вести разговор, как

меткий участник дискуссий, и также как глубокомысленный собеседник.

Степун нам дает пример научного деятеля, который, стремясь к наиболее возможной объективности, всегда сознавал преднаучные предпосылки научного знания и никогда не старался этого скрывать. Как философ он начал свою карьеру в качестве неокантианца. Но накануне катастрофы 1914 года он уже не причислял себя к кантианцам строгого толка и пришел, через продолжительную духовную борьбу, к историософии и религиозному мышлению несомненно русского характера. Для него акт мышления остался погруженным в целостность конкретной, мыслящей, чувствующей и переживающей личности, интимно-индивидуальные, социальные, национальные, религиозные и культурные свойства которой нельзя упускать из виду.

Можно только условно соглашаться с утверждением В.В. Зеньковского, что Степун, после того как он начал многообещающую работу на поприще философии, отклонился от нее, занятый другими проблемами*. Такое заключение возможно только тогда, когда содержание термина «философия» втискивается в узкие рамки систематической трактовки логических и метафизических отвлеченностей или выработки строго научных способов мышления, могущих быть проверенными опытом и логикой. К Степуну это неприменимо. Все его философствование стоит под знаком такого настроения духа, при котором философия еще не стала чисто технической дисциплиной и сохраняет, в соответствии с первоначальным смыслом этого слова, живую связь с житейской мудростью. В его сборнике статей, названном «Жизнь и творчество», который представляет собой вершину его чисто научно-философских достижений, Степун дал недвусмысленно понять, что для него философия – это независимая область научной деятельности, но становящаяся осмысленной только тогда, когда она трансцендирует самое себя. Он нашел логическую основу для анализа содержания, метода и границ философского мышления как науки в арсенале понятий, подготовленных Кантом: «Итак, мы приходим к результату, что Последней Истине в философии места нет. Значит ли это, однако, что между Последней Истиной и философией действительно порвана уже всякая связь? Такой вывод был бы преждевременен. Если Последняя Истина и не может быть втиснута в организм философии, то она все же может быть понята, как та единственная атмосфера, в которой этому организму

** В.В. Зеньковский.* История русской философии. Париж, 1950. Т. II. С. 245

возможно дышать и развиваться»[*]. Для прогрессирующей мысли Степуна проблемы чисто теоретического мышления расширялись в проблемы деятельной жизни. На этом жизненном пути необходимо было преодолеть, во-первых, философское заблуждение критического формализма, а во-вторых, – соблазн мистицизма, оторванного от всякой действительности и осуществления, теряющегося и безымянных, несущных пространствах.

За суровым критицизмом кантианца Степуна поджидала опасность сциентизма, который, не обращая должного внимания на часто парадоксальные первичные данности жизни, более не хочет признать значение «проклятых вопросов» и сводит все, что есть, на чисто методологические проблемы. В этой связи живо вспоминается один публичный диспут по вопросам модернистского искусства, состоявшийся в 1948 году под открытым небом на террасе одного отеля в Баварских Альпах. Один известный мюнхенский историк искусства и критик несколько раз пытался опровергнуть метафизическую аргументацию Степуна доводами логического позитивизма, и это понемногу стало раздражать Федора Августовича. В конце концов, «встав в позицию», с белой гривой, развеваемой ветром, и широко расставив руки, он крикнул своему оппоненту:«Но дорогой коллега, логический позитивизм – это всего лишь монументальное безумие!» Это не было, конечно, неопровержимым возражением против хитроумных доводов его противника. Но каждый из присутствующих, хоть немного знавший Степуна, почувствовал: это были слова не столько философа, сколько человека, который еще гейдельбергским студентом, в семинаре знаменитого неокантианца Виндельбанда, с русской страстностью восстал против сведения последних вопросов человеческого бытия на уровень частной метафизики; человека, который не хотел позволить, чтобы у него отняли, путем логических софизмов, величайшее человеческое право ставить вопросы, на которые ответа нет.

Другая опасность, которую надо было преодолеть, был соблазн квиетизма, выступающего с жестом мистики, чуждой всякой культуре. Пораженный иссяканием творческой энергии у немецкого романтического философа и критика Фридриха Шлегеля после его обращения в католичество, Степун сначала пытался увидеть в этом явлении типичный случай: «Белое пламя религиозного переживания не закаляет волю нашу для великого подвига, – напротив, в этом пламени испепеляется воля и сго-

[*]*Федор Степун*. Жизнь и творчество. Берлин, 1923. С. 137.

рает творческий акт..»[*] Степун, однако, ясно сознавал связанные с этим опасности для своего мышления и мироощущения. Он заключает очерк «Жизнь и творчество» многозначительными словами, которые содержат предвосхищенное признание всех его житейских и творческих достижений: «Но уничтожение творчества предполагает его полное раскрытие. Не отказом от творчества может быть уничтожен полюс творчества, но лишь творческим преодолением его»[**].

Философские усилия Степуна оправдать смысл и основание человеческого творческого деяния под знаком религии и метафизики были восполнены живым и страшным опытом исторических катаклизмов нашего века. Они подкрепляли его в убеждении, что корни и основы всей творческой жизни могут быть поняты только религиозно. Для него стало неопровержимым фактом, что христианство с его обоими заветами, восполненными наследием классической античности, образует последний моральный источник всех творческих порывов западного человечества, включая и Россию. Отсюда и его вера в Демократию, имеющую свои корни в положительном сознании исключительного значения человеческой личности, свободы и правового порядка. С другой стороны, он неустанно указывал на то, что демократия может удерживаться только тогда, когда она не теряет сознания своих религиозных метаполитических начал. По Степуну, чисто прагматическое, позитивистское или утилитарное понимание демократии разложило бы ее жизненный пафос, всегда устремленный к моральному и этическому абсолюту, и лишило бы ее нравственного превосходства над другими общественными системами. Это недвусмысленно вытекает из его замечательной книги «Bolschewismus und christliche Existenz» (Мюнхен, 1959). И как демократ и как социальный философ, не чуждый надеждам на правдиво гуманный социализм, он остался верен своей привязанности к широко истолкованному идеализму, которой он уже во время Первой мировой войны дал выражение в книге «Из писем прапорщика-артиллериста»: «Я всегда был и всегда останусь идеалистом в философском смысле этого слова. Я вполне согласен... с Платоном, Аристотелем, Спинозою, Мальбраншем, Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем и Соловьёвым в том, что жизнь, факт, не есть последнее, ведомое сердцу и доступное постижению. В мире, конечно, наличествует нечто, бесконечно превышающее жизнь как факт, наличествует то,

[*] *Федор Степун*. Жизнь и творчество. Берлин, 1923. С. 83.
[**] Там же. С. 208.

чему можно и должно приносить в жертву фактическую жизнь. Это высшее дано вере – как Бог, философии – как идея, искусству – как образ, всякому обыкновенному смертному – как любовь и мечта, сыну отечества и патриоту – как родина...»[*]

Этот свой идеализм Степун, несмотря на самые тяжелые переживания, и позже не оставил. В своей статье «Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции», опубликованной в 1957 году в альманахе «Мосты», он снова убедительно его подтвердил:

«И потому лишь вкратце: да, старая интеллигенция должна воскреснуть, но воскреснуть в новом облике. Не только России, но и всем европейским странам нужна элита людей, бескорыстно пекущаяся о страданиях униженных и оскорбленных, которых еще очень много в мире, строящая свою жизнь на исповедании правды, готовая на лишения и жертвы. Вот черты старой интеллигенции, которые должны вернуться в русскую жизнь.

Дух же утопизма, дилетантского распорядительства в областях жизни, в которых ничего не понимаешь, и легкомысленной веры в то, что истины изобретаются философами, социологами и экономистами, а не даруются свыше, должен исчезнуть»[**].

Под влиянием этих размышлений о сущности человеческого творчества и культуры вырабатывались и взгляды Степуна на литературу и искусство. В этом отношении достаточно будет коротко коснуться его рассуждений о развитии европейского театра, – области искусства, особенно близкой его сердцу и уму. Основы театра у первобытных людей, как и в классической древности, были связаны с религиозными верованиями и культом богов. Этот исторический и антропологический факт был для Степуна чрезвычайно важным указанием на то, в чем именно заключается подлинное призвание театра[***]. Вся внутренняя история европейской сцены представлялась ему в свете этого прогрессирующим отступлением от священных начал. После расцвета средневековых мистерий и «моралите», у Шекспира, Расина и немецких трагиков наблюдается превращение религиозного театра в индивидуалистический, героический-метафизический. Во времена натурализма и импрессионизма

[*] Федор Степун. Из писем прапорщика-артиллериста. Одесса, 1919. С. 67 и сл. Немецкий перевод этой книги появился в 1929 г. в Мюнхене под заглавием «Wie war es möglich? Briefe eines russischen Offiziers». Этот перевод был переиздан в Мюнхене в 1963 г. под новым заглавием «Als ich russischer Offizier war».

[**] Мосты. Мюнхен, 1959. № 3. С. 188.

[***] См. его книги «Основные проблемы театра», Берлин, 1923, и «Theater und Film», Мюнхен, 1953.

возникает психологический и социологический театр, который сознательно отрицается своих религиозных корней. Это отречение от глубокой сущности сценического искусства совершает и кино, массовое искусство, которое выступает с притязанием на сверхчеловечество и прометейство, но, в конце концов, выявляет лишь полное торжество поверхностной технократии, жутко сочетающейся с сенсационностью и сентиментальностью.

Точно так же и в своей историософии, особенно что касается отношения России к Европе, Степун повторно указывал на религиозные мотивы и движущие силы исторического процесса. Это можно видеть в его книге о войне 1914—1917 гг. «Из писем прапорщика-артиллериста», в его многочисленных статьях на темы историософии и социальной философии и, больше всего, в его воспоминаниях, опубликованных по-русски под заглавием «Бывшее и несбывшееся»*. Тот факт, что Россия до середины 19-го века оставалась скорее средневеково-теократическим общественным организмом, объясняется для Степуна прежде всего такими внешними историческими обстоятельствами, как, например, татарское иго, относительная изоляция Московского царства и абсолютное господство церковных интересов в области культуры. Московское царство, чья государственная теория вырабатывалась в монастырях, находившихся под сильным византийским воздействием, имело явный уклон к цезарепапизму, хотя и не дошедший до полного цезарепапизма в стиле византийских иконоборческих императоров или Генриха VIII в Англии. В течение истории, однако, значение религиозного фактора в общественном развитии России все более и более уменьшалось.

Реформы Петра Великого, чисто бюрократическая церковная политика императорского правительства и всеобщая секуляризация, распространившаяся и на русское общество, действовали в том смысле, что духовный меч власти, в противоположность мирскому, становился понемногу все более и более тупым. На почве этого развития и в оппозиции против отсталой во многих отношениях правительственной практики самодержавия, все еще санкционированного церковью, но в своей основе уже обмирщившегося, возникла русская революционная интеллигенция как

*Первоначально воспоминания Степуна вышли на немецком языке под заглавием «Vergangenes und Unvergängliches» в трех томах в Мюнхене между 1947 и 1950 гг. В немного сокращенном виде они были переизданы в 1956 г. в двух томах в Нью-Йорке под заглавием «Бывшее и несбывшееся». Новое немецкое издание, также в сокращенной версии, вышло в Мюнхене в 1961 г. под заглавием «Das Antlitz Russlands».

типично русская социологическая формация. Для нее уже не существует никакой разницы между мечом духовным и мечом мирским. Русская революционная интеллигенция как самозванная носительница идей прогресса, просвещения и общественной динамики объявила войну окостеневшему самодержавию и церкви, так как ей мнилось, что она уже притяжает новый меч имманентной, абсолютной правды. Здесь надо искать корни большевизма. «Большевизм – это церковь, правда, церковь богоборческая – но все-таки церковь», – говаривал Федор Августович, часто прибавляя: «Национал-социализм был наспех импровизированной кровавой нелепостью – большевизм был и остается страшным по своим последствиям безумием».

Было бы неверно считать Степуна фаталистом или правоверным детерминистом, который всегда мыслит в категориях возможного. В его глазах «post hoc, ergo propter hoc»[1*] имело условную силу. В области творчества, которое включает и общественно-политическую деятельность, Степуна можно назвать скорее волюнтаристом, – если только воля к действию является духовно очищенной, освященной и воодушевленной: «Наряду с категорией “необходимости” категория “возможности”, как о том писал еще Н.К. Михайловский, имеет свое вполне место в социологии... Последний же смысл всякого историоведения не в невозможном по существу академически-бесстрастном восстановлении картины прошлого, а в покаянном отыскании творческих путей в будущее»[*].

Федор Августович, при всем его преклонении перед гением Толстого, никакого уклона к толстовству никогда не проявлял. Он считал, что зрячие служители добра в условиях нашего земного мира должны действовать манерой, кажущейся грешной, чтобы предотвратить худшее. При таких решениях все однолинейно приложенные системы нравственности теряют свою убедительность – и только совесть может решить, когда нужно человеку взять на себя вину: «Жизнь в этике без остатка нерастворима,.. на дне всякого этического раствора остается мутный осадок: нравственный долг греха. Ей Богу же, этот осадок не моя выдумка. О нем, как о глубочайшем религиозном корне трагического измерения жизни свидетельствуют, как один человек, все величайшие историки человечества, все трагики – от Эсхила до Достоевского»[**]. И Степун считал, что как русские кадеты и уме-

[*]Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 40.

[**]*Федор Степун*. Николай Переслегин. Париж, 1929. С. 305. Немецкие переводы этого романа были изданы в Мюнхене в 1923 и 1951 гг. под заглавием «Die Liebe des Nikolai Pereslegin».

ренные социалисты, так и германские демократы и порядочные консерваторы потерпели поражение потому, что они не нашли в себе этой трагической смелости совершить грех, убаюканные иллюзией неуклонного морального прогресса человечества и оставаясь почти суеверно в рамках демократической законности даже в отношении противника, который ни гроша не давал за эту законность.

Степун был слишком сведущ в истории и в социологии, чтобы верить в то, что называется реставрацией, но он никогда не отказывался от идеи возрождения или регенерации. Возрождение истинной России он мог мыслить только в самой тесной связи с духовными течениями и традициями Европы. Для Степуна Россия – это Восточная Европа, а не Западная Азия, или даже Евразия. Хотя он был известное время под сильным влиянием историософских построений Освальда Шпенглера, о котором написал замечательную статью, Степун всегда отвергал представление немецкого мыслителя о том, что русский дух в своих корнях абсолютно противоположен европейскому. Не принял Степун и идеологии евразийцев, несмотря на то, что некоторые их идеи произвели на него сильное впечатление. По всему своему существу он был от головы до ног олицетворением того не очень распространенного человеческого типа, который называется *русским европейцем* – определение, в котором прилагательное столь же важно, как и существительное.

Степун был твердо убежден в том, что возрожденная русская культура и русское общество должны помнить свои религиозные основы и осуществлять содержание христианской благовести прежде всего в социальной жизни, не утрачивая при этом догматического учения и литургической питательности русского православия. В области религиозного познания и исповедания Степун решительно придерживался учения о Св. Троице. Всякая форма христианства, покоящаяся на компромиссе, христианство, не признающее божественность Христа – то, что он насмешливо называл «иезуанством», были для него абсолютно неприемлемы. Профессиональные богословы, особенно протестантского толка, были крайне смущены, когда он на одном из экуменических съездов в Женеве страстно настаивал на признании Христовой божественности, без которой все христианство можно было бы выбросить за борт.

Это возрождение христианского мировоззрения и христианского образа человека может, по Степуну, состоять только в том, чтобы опять принять всерьез христианскую заповедь всеохваты-

вающей и неделимой любви. И это касается также любви между мужчиной и женщиной. Следуя Владимиру Соловьёву, который отрицал натуралистическое (и схоластическое) понимание половой любви лишь как способа продолжения человеческого рода, Степун не решался разъединить понятия Эроса и Агапэ[2*]. «Патетика любви трагична и апокалиптична; в ней ожидание того, что времени больше не будет»[*]. Сознательным самоотречением, окончательным отказом от своего естественного, слишком уж природного эгоцентризма, и любовным обращением к «Ты» созревает в человеке личность, которой обещано бессмертие.

* * *

Книги Степуна – это фрагменты великой «жизненной исповеди» (Гёте). Это верно не только касательно таких откровенно автобиографических писаний, как «Письма прапорщика-артиллериста» и «Бывшее и несбывшееся», но и чисто философских, социологических, эстетических и историософских произведений, как «Жизнь и творчество», «Основные проблемы театра», «Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution», «Dostojewskij und Tolstoj: Christentum und soziale Revolution», «Bolschewismus und christliche Existenz», «Встречи», и особенно его последнего *magnum opus*[3*], «Mystische Weltschau: Fünf Gestalten des russischen Symbolismus»[**]. Эта последняя книга не только самое глубокое, проникновенное толкование символизма, которое ныне существует на каком бы то ни было языке, но также подведение итогов богатейшей жизни и творчества самого Степуна. Интимная жизненная исповедь больше всего проступает, однако, в другом произведении Степуна, его романе «Николай Переслегин» – этом отчете о годах созревания его душевных, духовных и умственных сил накануне Первой мировой войны. Сокровенный религиозно-метафизический пафос его жизни выразительно звучит в словах, проникнутых романтической восторженностью: «У меня бывают часы, когда я свято верю в

[*]Переслегин. С. 260.

[**]«Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution». Берлин; Лейпциг, 1934; английский перевод этого труда вышел в 1935 г. в Нью-Йорке под заглавием «The Russian Soul and Revolution». «Dostojewskij und Tolstoj: Christentum und soziale Revolution», Мюнхен, 1961; статья о религиозной трагедии Толстого, вошедшая в эту книгу, появилась на английском языке в журнале «Russian Review» в 1959 году, а русский подлинник – в «Мостах» в 1961 г., стр. 185-208. «Встречи: Достоевский – Л. Толстой – Бунин – Зайцев – В. Иванов – Белый – Леонов». Мюнхен, 1962. «Mystische Weltschau: Fünf Gestalten des russischen Symbolismus». Мюнхен, 1964.

то, что где-то в веках, быть может, за гранью жизни моя душа была обручена с Вечностью»*.

Философское развитие Степуна шло от «Критики чистого разума» к экзистенциально и религиозно определенному онтологизму. Он выступил на защиту «живого ока» против мертвой «точки зрения». Для него сущность истинной философии лежала скорее в созидании бытия, чем в его умственном постижении, и сам философ являлся скорее предметом познания, чем его субъектом.

Все написанное Степуном излучает чар совсем неописуемый и неотразимый. Читая, чувствуешь, что с тобой беседует живой, как бы тут же присутствующий автор, и притом с обворожительной силой и жестом. Общеизвестно, что Степун был одарен большим актерским и декламаторским талантом. И думается, что с этой театральной его одаренностью связано и его блестящее умение вести разговор, его редкостное дарование causeur'а, всегда сыпавшего остроумными словами, блистательными афоризмами. Этим его даром увлекательной устной беседы, вероятно, объясняется и то, что в молодости он сравнительно мало писал. Его творчество было прежде всего устным – оно проявлялось в разговорах, в беседах, в лекциях. И только после того как нацистское правительство лишило его кафедры и принудило к молчанию, он написал свою замечательную автобиографию, за которой последовал целый ряд других значительных работ.

Кроме его книг, достопримечательны и его многочисленные статьи, опубликованные в немецких и русских журналах (в особенности в «Современных записках» и «Новом Граде») и газетах, главным образом до Второй мировой войны. От его писаний трудно оторваться. И неважно, написаны они по-русски или по-немецки и согласен ли читатель со всем, что Степун говорит. Подобно великим французам XVII века он соединял в себе высшую духовность со светскими манерами, и как мыслитель совмещал отзывчивость на все человеческое с научной точностью взгляда и формулировок. Так удалось ему, на этом действительно высоком уровне, примирить объективное с субъективным. В наше время это почти никому не удается. Вот почему хочется о нем сказать словами, сказанными Наполеоном о Гёте: «Voilà un homme!»[4*]

University of Kansas
Lawrence, Kansas

---

*Переслегин. С. 70.

Е. Жиглевич

На путях эмигрантских
Безмолвные встречи со Степуном

«...в груди... целый океан воздуха и голоса».
«...величайшее счастье всей моей жизни – Россия».
Бывшее и несбывшееся

«Никакая действительность никогда не уловима в понятиях. Перед бесконечностью и безграничностью жизни зоркость точных понятий всегда только слепота».
Основные проблемы театра

Шел мелкий сухой снег. Черные сучья деревьев цепко врезались в отяжелевшее мюнхенское небо. Деревья росли регулярной вереницей по краю обрыва, удерживая его от оползня, сами уже накреняясь, корнями же, как кочергой, силились захватить тротуар, по которому навстречу мне двигалась фигура в черном.

Домов на стороне обрыва не было. Те, что устояли после бомб, полые или подбитые, молчаливо (как мало крика и шума было тогда, в самые первые послевоенные годы!) выстаивали свой век на другой стороне. В одном из них была наша комната. Двери и окна появились только теперь, перед холодами, но печки не было. Еду, если она была, можно было в ночном горшке, выданном вместо кастрюли, приготовить на электричке, но как согреться? Как расправить пеленки, застывавшие от ледяного холода на чердаке, где они сушились, в вздыбившиеся издерганные плиты? Крыша была, сообщавшаяся, правда, с небом: тазы, подбиравшие осадки, (их не хватало), переставлялись, по мере наибольшей надобности, из одного угла в другой. И все же это был кров, и это было главное.

Здесь, в этом барском прежде доме, разбитом бомбами, жило несколько русских семейств. Все они оказались недостойными жизни в лагерях для перемещенных лиц, все они были борцами против коммунизма и не могли или не хотели скрыть этого.

Я шла в пекарню по обрыву. Я думала о теплом хлебе, – купонов на карточках у меня больше не было, – но раз в месяц молодая дочь пекаря давала мне розанчик или лепешку без купонов и без денег,

– когда никто не видел. Дни были предрождественские. Но не о пряниках, – о хлебе думали мы. О теплом, похожем на ежика хлебе, от которого исходит пар и который можно прижать к груди, накрыть собою, согреться им и затем, вынимая мякиш, принимать его как причастие. Я думала о нем, об этом ежико- или рыбообразном хлебе, который вдруг, может быть, от предрождественской доброты дочки пекаря, чудом будет положен мне в руки – целиком.

Сыпала колкая снежная крупа. Ударяясь о щеки, о губы, она живила их, и полудремотное от голода сознание стряхивало сон. Есть еще жизнь!

Черная фигура шла быстро и уверенно по направлению ко мне. Квадратная, приземистая, прямая. С большой, массивной львиной головой. Черная, с широкими полями, шляпа. Черное тяжелое пальто. Белый длинный шарф. Белая как мел рубашка, воротник перетянут темным шнуром. Я вспомнила латышских и литовских крестьян, они по праздникам тоже обвязывали воротник таким же шнурком. Волосы? Гладкие, седые, почти до плеч, они падали совсем прямо, делая контур головы тоже квадратным. Светлые глаза взметнулись на меня. На мгновение я забыла о хлебе.

Литовский конунг, подумала я. Линии около рта резко очерчены. Складки у надбровных дуг глубокие. Решимость, воля, характер. Несгибаемый характер. Но рот мягкий, чуть ироничный. И эти прямые белые волосы (опять литовский конунг! – гимназические книги по истории Прибалтики были еще очень свежи в памяти) подчеркивали прямолинейность натуры, подчеркивали и возраст. Но понятие возраста с этим человеком даже не связывалось.

Светлым глазам присуща прохлада. Тут ее не было. В них пылал огонь, и в этом огне – лезвие разума.

...Черные, геометрически-изломанные ветви все еще цепко внедрялись в белесое небо...

Кто был этот человек? – Пастор? – Этот прошедший сейчас мимо меня человек на веру бы ничего не принял, во всем бы добивался объяснения, и объяснения убежденного, пламенного. Такому во все надо было вникнуть. От такого взгляда не уйти было ни вещи, ни человеку; он, казалось, проникал во все до конца. Осудить? – Мог ли такой человек осудить? Да, но даже осуждая понял бы!

Режиссер? Ведь те же качества нужны и ему. Объединить, всех понять, из многого создать одно...

Актер? Характерный актер? Но тот, что прошел, слишком широк для немногих характерных ролей...

Чтец? – Скорее. Вспомнился мой преподаватель дикции в университете Кристапс Линде, – тоже тип древнего конунга. Когда говорил, – каждое слово как спелый плод, круглое.

Скульптор? – Мелькнула гордая голова берлинского скульптора Якобса в берлинском кафе под бомбами... Столько силы, определенности, весомости, объемности – да, мог бы быть ваятелем этот, прошедший мимо.

Голландский шкипер? (...Стихийный человек!) – метнулась вдруг веселая мысль. Но такое изборожденное мыслью лицо жалко все же всецело отдать на любование волн...

Ветви упрямых деревьев впивались в небо, все еще шел колкий снег. Что-то в душе всколыхнулось, проснулось, душа стряхнула с себя будни.

От чего? – От человека, прошедшего мимо.

* * *

Она была всеядной – чугунка, раздобытая нами в конце зимы. Шишки, щепки, хворост (дров, конечно, не было), картон, газеты – она пожирала все. И книги. Ребенка надо было согреть. Избежали печальной участи всего лишь три книги. Две издавна любимых, – привезенные в беженских узлах из Риги. И еще одна. Купленная на пожарищах бомбардируемого Берлина. Книга о театре, ошеломившая нас своею убежденностью и страстностью. Автор ее был нам знаком по другим его вещам, чисто литературным и общественно-политическим, но ни в одну из них он не вложил всего себя целиком, нигде не проявил такой горячей самоотдачи. И ни в одной из известных мне книг других авторов – ни до, ни после – не нашла я того религиозного трепета перед искусством театра, которым пронизана эта небольшого формата книга, изданная в том же Берлине в 1923 году. Строки ее, даже взятые наугад, помогали нам прожить еще день, еще неделю. И с хлебом-то без вдохновения едва ли проживешь, а уж без хлеба! Книга от частого перелистывания обветшала, стала распадаться. Но жизнь наша от нее – от этой книги – начала собираться воедино, приобрела какой-то стержень.

...Жерло чугунки мы закрыли заслонкой, – наступило лето. Но необходимость в еде у нас, у людей, не отпадает даже и летом. Подмогой в этом было соседнее огородничество.

* * *

Через кустарник, росший по склону обрыва, можно было прямиком попасть в оазис зелени, где расторопная огородница продавала за малую цену все рождавшееся на ее скромном участке всем поголовно, то есть всем тем голодным, что выстраивались в очередь перед ее садовым домиком. Каждый стоящий получал по нескольку носителей желанных витаминов – картофеля, редиски, кольраби – по сезону. Все получали поровну.

В тот день «на выданье» была морковь. На тропинке, в самом начале очереди, ведущей в витаминный рай, мне почудилась знакомая фигура. Во всем светлом, в соломенной шляпе, – как мой отец, когда он в пору моего детства приезжал по воскресным дням из города к семье на дачу. Это был тот, шедший тогда по обрыву весь в черном.

И я услышала его голос: зычный, бодрый, исполненный земной силы. Он говорил с зеленщицей о посадке, об особенностях почвы... Шутил. Он был как все. Только лучше, ярче всех. Зеленщица кивала, смеялась и наконец удивленно спросила: «Откуда вы знаете это все, Herr Professor?» На это он, с лукавой и мальчишечьей улыбкой, весело бросил: «О, о земле я знаю больше, чем о небе». На мгновение смешались все географические точки: этот человек говорил по-немецки с чисто балтийским акцентом. Скорее это была особая разновидность немецкого языка, со своими часто словами и даже выражениями. Так говорили балтийские немцы и немцы царской России... Он жил, значит, неподалеку. К этой доброй садовнице стекались жители сугубо местные.

Получив свои четыре морковки, так же как и Herr Professor, я по дороге домой гадала о моем таинственном знакомце, кто же он и откуда, и карабкаться вверх по обрыву было много легче, чем обычно. Земля, смех, Herr Professor – как это все хорошо сочеталось в нем, и как это было редко, это счастливое сочетание.

* * *

Жизнь требует своего. В развалине, с тремя грошами, с одной сменой белья и платья, в холоде и в голоде ищешь отдушину, чтобы уйти от этого на час, на два. Чтобы... вознестись над бытом. Театр, кино, концерты – редкое малодоступное наслаждение. Ищешь дальше – как вознестись без грошей. Греческий! В мюнхенском Народном университете платы не требуется. И греческого мне не хватает. Записываюсь, со мной еще семеро. Через месяц эти же семеро отпадают, им невмоготу. Лектор предлагает давать мне частные уроки у себя на дому за цену (потому что я настаиваю на плате), равную стоимости буханки рационного хлеба. Тихий, рыцарственный,

доброжелательный проф. Зальцгебер (соледатель!) – из Кёльна, был там главою кафедры античных языков когда-то, но в годы войны, из-за антинацистских настроений и неприемлемого для властей предержащих свободомыслия, переведен в Мюнхенский народный университет и низведен до должности лектора. Потеряв в Кёльне после бомбардировки все – родственников, кров и библиотеку античной литературы – и собираясь уходить на покой, он решает остаться в Мюнхене на той же должности. Интерес к греческому среди мюнхенских развалин не слишком велик, и он рад тому, что у него нашелся внимательный и благодарный слушатель. В квартире Зальцгеберов я училась не только греческому языку, не только впитывала в себя мифологию и певучую мысль древней Эллады – я чувствовала тепло и уют родного дома. Жена проф. Зальцгебера просила, чтобы я приводила с собой своего маленького сына. Они давно лишились собственного сына, и ей не на кого было излить материнскую заботу. Так и вышло, что пока я воспринимала премудрости из уст моего благородного преподавателя, мой сын восседал на табурете в центре профессорской кухни и пил из огромной чашки поставленный на пододвинутый к нему стул царский тогда напиток – горячее какао! В одной комнате пелись детские песни, в другой – разбирались гекзаметры «Илиады».

Как мы оба отдыхали тогда от развалины, от жесткости и жестокости жизни. Где-то на глубине росла и разрасталась волна ответной человечности.

* * *

На греческие уроки приходилось ездить на трамвае – красном, тридцатом, шедшем в направлении Мюнхенского университета (не Народного – неаккредитованного, – а славного, всем известного центра культуры). Мне на полпути надо было пересаживаться.

Была осень, начало учебного года. Серело тяжелое небо. В него упирались почерневшие крючковатые деревья.

Места внутри не было. Я стала на площадке. Дул ветер, метнув копну моих волос, и она слегка задела щеку стоящего рядом. Тупая физиономия повернулась ко мне, рявкнула по-баварски какую-то грубость и добавила: «Ты бы лучше свои космы обкорнала! Сразу видно – иностранка! У приличных германских женщин прически покороче!» Площадка его поддержала, и часть вагона тоже.

Я протиснулась внутрь трамвая и уселась в углу, ошарашенная словесной пощечиной. Кругом как назло были хамские лица, не на ком было остановить взгляд. В памяти всплыло другое лицо, – то, встреченное мною прошлой зимой на краю обрыва, – человека в

черном, когда деревья так же цеплялись за серое небо. Ведь всегда мысленно призываешь на помощь ЛИЦО, когда тебя окружают неличья. Я не смотрела на них, желая успокоиться. Прошли минуты. Уловив на себе взгляд, я посмотрела в глубину вагона. Это был *мой* черный человек... Навороженный моими мыслями?! Или мысли всплыли потому, что я, входя в вагон, заметила его, не отдав себе в этом отчета? Наши взгляды встретились. Он не отрывал своего. Я с трудом отвела свой. Стали таять хамские рожи. Ветер, дувший с площадки, показался горячим. В вагоне, несмотря на толкотню, было всего два человека – я и неизвестный. Шел дождь, когда я вылезла на пересадке. Я шла на урок к спокойному, отечески ласковому профессору Зальцгеберу.

* * *

Лениво пыхтит по Двине пароходик. Еле движется. Лето. По всей водной глади разлита истома. И по берегам. Ничего не слышно кроме струй, поднимающихся бакенбардами от нехотя разрезаемой пароходиком реки. Все застыло, мир застыл, – сегодня как вчера, и завтра как сегодня.

Зевотца. Никаких перемен. Год 1937-ой. Мне еще три года сидеть за партой.

...Кто знал, кто предвидел то, чему суждено было случиться? В каком больном мозгу могло возникнуть представление о предстоящем? Что земля загудит под танками. Что слово «человек» потеряет все свое значение. Что с людьми будет расправа, какой мир и не ведал. Что кровь затопит подвалы, поезда и лесные чащи. Что города-гиганты будут превращены в огнедышащую плазму. Что мы оставим все и нас разметает по свету. И что через десять лет повстречается мне человек в черном, на краю обрыва в германской земле...

* * *

Я еду из гостей; там было скучно. Но со мной интересная книга – роман в письмах. Автора знаю по «Современным запискам» и русской прессе. Я люблю его статьи, они меня задевают, тревожат, заставляют думать. Забираюсь в каюту, чтобы мне не мешали ни солнце, ни вода. Погружаюсь в сплетение человеческих судеб. Только шаг, и жизнь моя начнется. Чувства бродят во мне. Занавес жизни пока опущен, но она и впереди – шире Двины, шире моря, хочется раскинуть руки навстречу ей. Книги – не все – приоткрывают этот занавес, «созвучные» книги больше, чем «несозвучные». Эта

книга созвучная. Я чувствую этих людей. Чувствую и тайное очарование авторской личности. И пусть эту книгу за нашим семейным столом критикуют, – я буду отстаивать ее, когда приеду, – за очень длинным, очень либеральным нашим эмигрантским столом, покрытым кружевной от износа клеенкой, привезенной еще до моего рождения из покинутого русского, но уже большевистского Пскова в латышскую, но избежавшую тогда той же судьбы Ригу. Старая клеенка никак не мешает, ее патина времени вдохновляет на мысли, как пятна Роршаха, а слово за этим столом предоставляется всем – и старым и малым.

Каждый – и это всегда поощряется – имеет право высказать любое мнение, если оно обосновано.

* * *

Уроки греческого были раз в неделю. И почти каждый раз в тот семестр в том же красном, расшатанном, тридцатом трамвае мне сопутствовал человек в черном – его глаза. Когда он был летним, светлым, садовница его назвала Herr Professor. Ну, конечно, он ездит на лекцию в университет, и мой греческий и его лекция совпадают.

Я садилась у выхода, чтобы легче было сойти на пересадке. Он жил где-то близ предыдущей остановки и уже сидел, когда я входила. Всегда на другом месте, чтобы смотреть с разных сторон.

Чем могла я его привлечь? Молодым лицом, свежестью? Но их было так много вокруг, в том же трамвайном вагоне. А уж в университете сколько их было там, совсем юных!

Осваиваясь с каждым разом с этим взглядом, – так смотрят хирурги, разрезая скальпелем, – я стала замечать, что он смотрит не на меня только, – что он ищет кого-то и что-то во мне. Он смотрел на меня и вместе с тем мимо меня – вдаль, что-то вспоминая, восстанавливая. Взглядом своим – когда он возвращался непосредственно ко мне, – пронзая, благословляя и провожая. Взгляд был прямой, открытый, в лоб. Без улыбки. И всегда было чувство, что в вагоне только мы двое, или, быть может, еще кто-то третий: она – другая, давняя, которую он искал и находил во мне.

Улыбка прошла по его лицу один лишь единственный раз...

В последнюю нашу «лекционную» встречу в трамвае он сидел на боковой скамье прямо против моего обычного места, когда я вошла. Сразу окинул меня взглядом, охватил. Как-то решительней обычного. Был это шаг к произнесению первого слова? Я держала за руку сына, которого он сначала не заметил. Сын уселся, протя-

нул вперед короткие ножки и прильнул ко мне. Человек в черном рванулся что-то сказать, но тут же откинулся назад. Взгляд его обнял нас обоих, и впервые по его лицу прошла, бликами тени и света, улыбка – как будто наличие сына помогло завершить мозаику, давно уже сложившуюся в его представлении. Он долго смотрел на нас. И в первый раз нас в трамвае было действительно трое, а не двое...

Мы стали выходить на нашей пересадке. Он приподнялся, но потом снова сел на свое место. Рука его протянулась к плечу сына и оставалась там несколько мгновений.

* * *

Кто-то из моих юных соседей по развалине предложил мне послушать с ним вместе университетские лекции по русской литературе. Я избегала лишний раз отлучаться от сына, которому мое присутствие было много насущнее, чем для меня могли и имели право быть все самые блестящие мысли о слове и о человеке. Но была весна, дни были длинные; заботливые руки соседки играючи подхватили моего сына, меня же выставили – «Идите!».

Добираться до аудитории в здании Мюнхенского университета было опасно для жизни. Оно было большей развалиной, чем дом, в котором мы ютились. Полностью были исторгнуты бомбами коридоры, расположенные у внешних стен. На всех этажах были проложены мостки из шатких редких досок, по которым надо было проходить смотря под ноги, а смотреть под ноги означало видеть между досок зияющие провалы. От этого кружилась голова. Если я бывала там одна, приходилось просить помощи у шедших рядом: дайте руку, а то я свалюсь! До сих пор я бывала в этом здании только на концертах, – лучшие концерты давались именно здесь, в главной зале Мюнхенского университета.

* * *

Мы пришли поздно, сели в верхних рядах. Зал был переполнен. Тысячи голов немецкой молодежи. Ни одного русского слова. Одобрительный приветственный топот ног задолго до появления лектора. Имя его мне хорошо знакомо: закачался пароходик на Двине с «Николаем Переслегиным» в моих руках; воскресли мысли о России, разбросанные по всей эмигрантской прессе, вызывавшие бурный отклик в нашей рижской семье, всплыл наш стол – дружеская и кипучая трибуна многочисленных ее членов; и конечно,

и прежде всего, заполонили душу чувства, вызванные его книгой об основных проблемах театра, – избежавшей огненного чрева чугунки... Лектор, который в следующее мгновение должен был взойти на кафедру, был для меня встречей с прошлым: с моим детством, с нашей семьей, и с театром, который я оставила в нашем городе, – с чем-то дорогим и навсегда ушедшим.

И вот он вышел, – зал заорал, – тот, *настоящий*, – а не прошлый, – «Человек в черном», пронзивший меня взглядом над зимним обрывом, – и «Человек в светлом», который «знает о земле больше, чем о небе», – и «Человек в трамвае», изучивший мое лицо лучше, чем когда-либо мне удастся изучить греческие глаголы...

– Федор Степун.

Мне понадобилось время, чтобы прийти в себя. Зал бушевал. Да, нигде таких оваций мне не приходилось слышать, разве что после концертов Святослава Рихтера, уже через много, много лет. Но эти овации – от радости предчувствия до благодарности за воспринятое накануне.

Мой сосед, возможно, единственный русский помимо меня, тоже бушевал. Мужчин было мало, все они либо лежали в чужой земле, либо все еще были в плену.

Я молчала. Мой сосед посмотрел на меня, удивляясь моему хладнокровию.

И вот... началось. Ни на какую кафедру «кудесник» (именно так он выглядел) не взошел. Свободно прохаживаясь, он священнодействовал. Здесь не было ничего от книги, от ссылок, от холодных умствований. Он горел. Мощный голос заполнял всю залу без всяких усилителей. Широкие жесты дополняли слово, сливаясь с ним. Зал жил с оратором. Я не помню точно темы. Он говорил о русской литературе и о русском человеке, иногда вставляя непереводимые русские слова в свою балтийско-немецкую речь, несомую русской мелодикой.

Не для него выдумана была Гутенбергом печать. То был человек догутенберговских времен. Сказитель, мудрец, прорицатель, псалмопевец, актер трагического и комического действа, и более всего – режиссер-вдохновитель. Сказанное им, при перенесении в печать, что-то где-то как-то потеряло бы, погасли бы искры. То был носитель первичного звучащего слова, не оскопленного нейтральностью типографского знака. И как оно у него звучало! Органно!

* * *

Ведь мы только принимаем за норму такое-то значение определенного слова, вообще-то это значение в чистом виде в *реальных* проявлениях не существует. Все зависит от окраски, от призвука, от обертонов. Возьмем ноту. Пропетая виолончелью, она вызовет совершенно другой отклик, чем пропиликанная на жести. Та же нота! – потому что она сама другая, пусть номинально и та же. О ноте в беспримесном виде можно условиться, но это всего лишь абстракция.

То же в изображенном письменными знаками слове. Разлетающееся, широкое, щедрое написание слова «любовь», например, всколыхнет в нас совсем иные чувства, чем выведенное мелко, щепетильно и старательно. Дело не в положительном или отрицательном, в правильном или неправильном. Дело в бесконечных разновидностях понятия, узнаваемых нами – как в шифре – в почерке и в голосе.

Есть стихи, живущие в одном голосе и теряющие все в другом или в машинописи. А также – дышащие в почерке автора и немеющие в почерке ином, или – что страшнее всего – сходящие на нет в произнесении их голосом.

Вот это-то богатство разновидностей вмещала в себе натура Степуна, и ему было дано передать их слушателю.

Когда говорил Степун, мы воспринимали сказанное им всем существом, – не только интеллектом.

Он говорил о шири, и мы чувствовали в себе эту ширь. Он говорил о необузданности русской натуры, и мы ощущали ее в себе. То есть мы понимали неизбежность, не от себя зависимость всех явлений и поэтому начинали относиться к ним как к явлениям стихийным, органичным, которые можно порицать, но которые, прежде всего, надо принять как существующие. Как же строил Степун свои лекции? Лекции ли? – Он навораживал эпоху, условия, атмосферу, действующих лиц и сеть их взаимоотношений. Он был режиссером – в воображаемой обстановке с воображаемыми актерами. Но этими актерами оказывались мы. Он проецировал свой дар театрального воплощения на нас, слушателей, и мы – в душе своей – оказывались героями литературных произведений, не одним определенным действующим лицом, а многими сразу. Мы в какой-то степени воспринимали его собственное *многодушие* (сущность, по его же убеждению, каждого подлинного актера и подлинной артистичности).

Начиналась лекция (коллективное творчество?!) обычно с того, что лектор (режиссер?) приводил отрывки из произведения, вводящие нас в его атмосферу. В немецком переводе и по памяти! Затем он представлял нам отдельных действующих лиц – словами автора.

И наконец соединял их в единый взаимодействующий организм (он любил это слово!). По окончании этого навороженного им психологического действа наступала тишина, мы все еще находились во власти высокой реальности, в которую были вовлечены. Следовали комментарии. Но вынося собственное суждение или приводя чужое, он как бы расставлял вехи, распределяя энергию нашей мысли (все это осторожно, легкой поступью). Потому что было это уже фоном, аккомпанементом к внутреннему процессу, им вызванному, и в нас неудержимо развивавшемуся.

Когда в конце лекции (сроки и часы упразднялись!) задавались из зала вопросы, он их подхватывал живо, с юмором, не преуменьшая этим трагичности только что поставленного «спектакля», а как бы преодолевая ее им, призывая жить во что бы то ни стало.

На своих лекциях он показывал, преподносил, обращал внимание. Когда вас вводили в мир определенного писателя так, что вы чувствовали себя частью его, ваша собственная мысль начинала работать и делать заключения. Вам давалась исходная точка всего – мироощущение, – и оттуда, как из родника, как бы само собой проистекало все остальное. Плоть мира – Толстой, боль мира – Достоевский, трагическая маска Гоголя, сад тургеневских эмоций, – все это становилось вашим достоянием, вашей мукой и вашей радостью. Список длинен. Лишь один мир не предстал перед нами во всей своей целостности – грустный, надтреснутый скепсис Антона Чехова.

Среди степунских красок не было акварели, полутонов, и уж, конечно, не было скепсиса. Это было сплошь масло, основные тона, накладываемые, после долгих борений мыслей и чувств, смело и уверенно.

Этот человек литовско-прусско-шведско-финско-французских кровей, в котором русской капли, кажется, не было ни единой и который первый в своем – и с отцовской, и с материнской стороны – роду принял православие, кончивший московское Михайловское – протестантско-немецкое – реальное училище и получивший высшее образование в Гейдельберге, был немыслим вне русской стихии, и он вводил в нее немецкую молодежь.

* * *

Помню лекцию о Руси-тройке Гоголя с вдохновенными мыслями Степуна об этой именно русской стихии. Критические замечания, приводимые им, тонули – с головой – в безграничном ее понимании, его к ней тяготении и необоримой принадлежности.

Я не смотрела на аудиторию, – разве возможно было смотреть по сторонам? – но я ощущала всем нутром своим, как слушали Федора Степуна немецкие студенты молодежь, воспитанная на гитлеровских принципах...

И думалось – как могло в Германии, при потенциальном наличии столь пристального внимания и влечения к русской психике, возникнуть и утвердиться полнейшее ее игнорирование и низвержение?

Не было, впрочем, на протяжении истории двух народов, испытывавших по отношению друг к другу бóльшие чувства отталкивания и притяжения – притом иногда одновременно, – чем народы русский и германский.

...Или витал здесь в ауре дух «Белой розы» – движения Софи и Ханса Шоллей, обезглавленных за свою антигитлеровскую борьбу?![1][*] С ними в феврале 1943 года погибли и другие, – лучшие из студенчества и профессуры Мюнхенского университета. Здесь они проводили свою борьбу, здесь они шли на все, здесь они были схвачены, когда предательский глаз обнаружил их листовки[*]. Об этом мало говорят, и это мало известно миру. Но *сколько* было этих мучеников – немцев, либо погибших, либо томившихся в кацетах, либо лишенных профессии и работы. Сам Ф.А. Степун посвящает несколько страниц своих воспоминаний сложному отношению немцев к России[**].

Слушавшее Степуна немецкое студенчество было им заворожено. Они не только слушали его с затаенным дыханием, они его боготворили – после каждой лекции они своего «кудесника», «мага» – Федора Степуна – несли на руках до остановки трамвая (автомобилей тогда у населения и в помине не было).

С чувством преклонения не справиться было и мне, и после гоголевской Руси я послала Степуну – через ту же садовницу, с которой он говорил «о земле и небе», – пригоршню цветов со словами благодарности. Безымянно, конечно. Когда чувствуешь себя недостойным развязать ремни сандалий адресата, о подписи не может быть и речи.

---

[*]Отсылаю читателя к книге: At the Heart of the White Rose. Letters and Diaries of Hans and Sophie Scholl. Edited by Inge Jens Transl. From the German by J. Maxwell Brownjohn. Harper & Row, N. Y., 1987.

Особого внимания русского читателя заслуживают письма Ханса Шолля с Восточного фронта, стр. 213–243, в частности, его высказывания о России на стр. 216, 220, 222, 223, 224, 227.

Первоначальное изд. на немецком языке: *Hans Scholl, Sophie Scholl*. Briefe und Aufzeichnungen. Frankfurt/M.: S. Fischer Verlag, 1984

[**]Бывшее и несбывшееся. Т. I. Лондон: OPI, 1990. С. 362–365.

* * *

Не прошло и нескольких дней, как за дверьми нашей каморки раздался мне теперь столь знакомый зычный голос... Вихревой налет русской стихии на наше ходуном ходившее руинное обиталище! Выдержит ли?

Хлопнула дверь: Федор Степун выходил от соседей напротив, в одном шаге от нас.

Открыть нашу дверь значило одним нажатием руки испепелить, изничтожить мою немую трамвайную тайну, променять блаженную немоту на обычный житейский шум. Я стала у закрытой двери.

Впервые до меня донеслась русская речь Федора Степуна, это был водопад искрящихся звуков, много более сочный, чем его немецкая речь. Слова прощания? – Вместо них я услышала сказанное им веско и чеканно: «Да какая же это руина – как Вы говорите, – ведь это КРЕПОСТЬ!..» Не едиными стенами... Есть слова-заклинания, сильнее знахарских снадобий вливающие волю к жизни.

Они крепче крепости.

* * *

Крепче крепости был и сам Федор Степун.

Высланный в 1922 году советским правительством вместе с группой ему подобных за границу – как нежеланный советскому режиму и не желавший идти с ним на компромиссы интеллектуал, – он обосновался в Германии. Для него при Дрезденском университете была создана кафедра истории русской культуры. Он снискал уважение, привлек огромный интерес и благодарную аудиторию. Но к власти приходит Гитлер, и в 1937 году не идущий ни с кем на компромиссы Степун по причине «независимости образа мыслей и потакания славянству» лишается профессуры, права выступлений и печатания. Перед самым концом войны, под английскими бомбами, Степун в том же Дрездене теряет все: кров, все имущество, книги и рукописи. После войны его приглашает Мюнхенский университет, предоставляя ему, именно единственно ему – как это было и в Дрездене – профессуру по истории русской культуры. Здесь, в феврале 1965 года, и кончается жизнь этого бескомпромиссного человека, не шедшего ни на какие сделки с совестью никогда и ни при каких обстоятельствах. Непреложным законом в этом был прежде всего он сам – его неповторимая несгибаемая натура – «независимость сердца», которой, по примеру Бальтасара Грасиана, он отдавал первое место в иерархии человеческих качеств[2*]. Наделен он был

и храбростью – непременным условием высвобождения этой независимости сердца в действие. По завету любимого им Джованни Папини, храбрость для него была «единственным огненным испытанием человека».

Эту независимость сердца он проявил и в самой животрепещущей для его душевного строя сфере – театральной. Уже с детства он знает, что будет актером. Но мечта его срывается, ему не дается звук «л» (слушатели его докладов этот дефект едва ли замечали – разве заметишь в гипнотизирующем тебя водомете случайно попавшую в него сучок-задоринку?) Но это неудавшееся «л» (любовь к театру?!) остается раной на всю жизнь.

Наконец – поворот судьбы – в 1918 году его назначают руководителем Государственного показательного театра в Москве. Он работает там в труднейших условиях два года, увлеченно ставит несколько спектаклей, достигая вершины в Софокловом «Царе Эдипе». Через призму античной трагедии Степун стремится показать душу современного человека. Зритель потрясен. Успех огромен. Но по мере роста успеха растет недовольство властей. Власти хотят агитации. Степун не подчиняется, и его отстраняют.

Всю жизнь не в состоянии он забыть кровное свое детище – *своего* Эдипа. Всю жизнь он тоскует по театру. Через всю жизнь проносит горечь по несбывшемуся.

Немецкое издание воспоминаний Степуна озаглавлено «Vergangenes und Unvergängliches», русское – «Бывшее и несбывшееся». «Unvergängliches», собственно, значит «непреходящее». Неточность перевода, очевидно, сознательная: ею эти два понятия сочетаются именно так, как это понимает Степун: несбывшееся и есть непреходящее.

Так, не сбылись во всей полноте тяга и любовь к трагическому действу, актерские и режиссерские дарования Федора Августовича Степуна. Но это и осталось в его артистически напряженной личности непреходящим. И лишь части этого дарования дано было воплотиться – на радость его слушателям – в его лекторских выступлениях.

* * *

Мне приходилось потом слышать Степуна и на русской публике. Но говорил он более страстно, вдохновенно и непринужденно перед немецкими студентами. Он не любил затуманенных глаз чувствительных эмигрантов, когда затрагивались темы трагедии России. Он считал, что все ответственны за случившееся с нею, что вместо

того чтобы ее оплакивать, надо действовать, что не надо «сладостно вспоминать, а надо свято помнить». Это не всем нравилось. И был он создан для большой аудитории, для большой «сцены». Его широта не укладывалась в камерные рамки. И, конечно же, в университете он обращался к будущему – к молодому поколению, которое он как бы напутствовал, – это не могло его не окрылять.

Я решусь на суждение: русская публика льнула тогда к докладчикам, поощрявшим слезу. Для сокрушенно воспоминающих якобы безгрешные зори старой России был Степун слишком бетховенски-мажорен, слишком, при всей своей пылкости, трезв.

* * *

С момента встречи над зимним обрывом прошло несколько лет, а за последнее время я в Мюнхене, из-за работы в провинции, почти не бывала. Приближался наш отъезд в Америку.

Был вечер, и час был поздний, когда мы с мужем возвратились из города домой.

Там же, в нашем красном тридцатом трамвае, был мой «черный человек». Они с женой сидели, мы с мужем стояли качаясь, держась за ремни.

Он заметил меня, узнал. Тени пробежали по его лицу.

Длилось молчание, мчались минуты. На следующей остановке нам надо было выходить. Он повернулся к жене и кивком головы указал в мою сторону. Она взглянула на меня и, не поворачиваясь к нему, сказала: «Да, это она, конечно», и тихо назвала женское имя.

Он не ответил. Думы увели его в дали, мне не известные. Трамвай туда не доходил.

* * *

Что же, все-таки, было в нем, что так пленяло всех в его личности?

Стихийность и интеллект.
Суровость и сердечность.
Водопад слов и молчание о сокровенном.
Взрывчатость и сдержка.
Неуемная жизненная энергия и дисциплина.
Динамика и устойчивость.
КОРНИ И КРЫЛЬЯ

Наличие, казалось бы, противоположных качеств, якобы несовместимых и, конечно, друг другу противоборствующих.

Но ВСТРЕЧА их, взаимодействие их и рождали этот человеческий контрапункт, которым был Федор Августович Степун.

* * *

Много лет не могла я привыкнуть к Америке – успокоенной, нивелирующей, механизированной и в то время еще очень напомаженно-приглаженной – после мятущейся, взъерошенной, нищей, пусть грешной, но стремительной и страстной Европы. Мысль вернуться не покидала меня. Друзей у меня там почти не осталось. Что заставляло меня верить, что Европа, вопреки всему, что случилось, зиждется на камне?

Там был Ф.А. Степун. Монолит, магнит, маяк. Атлас, держащий на своих плечах две культуры – русскую и западноевропейскую, посредником между которыми он всю свою жизнь и был. Пока есть такой Атлас, Европа не сгинет, устоит.

Живая порука тому, что не перевелась еще настоящая русскость, – так говорили о Федоре Августовиче немцы.

Для нас он был живым залогом подлинной – и пламенной человечности.

Июль 1991

В.К. Кантор

Преодолевая безумие эпохи. Послесловие

«Земную жизнь пройдя до середины...»

Лес и вправду оказался сумрачным. Изгнанные из Советской России в Западную Европу, русские мыслители по старой памяти ожидали увидеть в ней разумное начало, противостоящее «скифскому пожару», как Степун называл революцию большевиков. Степун писал: «Вот мы изгнаны из России в ту самую Европу, о которой в последние годы так страстно мечтали, и что же? Непонятно, и все-таки так: – изгнанием в Европу мы оказались изгнанными и из Европы. Любя Европу, мы, "русские европейцы", очевидно, любили её только как прекрасный пейзаж в своём "Петровом окне"; ушел родной подоконник из-под локтей – ушло очарование пейзажа»*.

Эмиграция разделила жизнь и творчество Степуна практически на две равные половины (с 1884 по 1922 г. и с 1922 по 1965 г.). На жизнь российского мыслителя, который мог выезжать за рубеж, путешествовать по миру, но чувствовать, что у него есть свой дом. И на жизнь российского мыслителя, изгнанного из дома, уже чувствовавшего не любовь и тепло родного очага, а, говоря словами Данте, то,

«как горестен устам
Чужой ломоть, как трудно на чужбине
Сходить и восходить по ступеням».

(«Рай», XVII, 58–60)

Причем вторая половина его жизни была по сути дела посвящена осмысливанию того, что произошло в России и что он сам и его современники говорили и думали, в первую – доэмигрантскую – эпоху его жизни. Но также пережитой опыт помог им разглядеть

**Степун Ф.* Мысли о России. Очерк III // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 219.

беду, надвигавшуюся на Запад. В любимой русскими европейцами Европе наступал на демократию фашизм. В передовой статье первого номера «Нового Града» (1931) Федотов писал: «Уже репетируются грандиозные спектакли уничтожения городов газовыми и воздушными атаками. Народы вооружаются под убаюкивающие речи о мире дипломатов и филантропов. Все знают, что в будущей войне будут истребляться не армии, а народы. Женщины и дети теряют свою привилегию на жизнь. Разрушение материальных очагов и памятников культуры будет первою целью войны... Путешествие по мирной Европе стало труднее, чем в средние века. "Европейский концерт", "республика ученых" и "corpus christianum" кажутся разрушенными до основания... В Европе насилие, – в России кровавый террор. В Европе покушения на свободу, – в России каторжная тюрьма для всех... Против фашизма и коммунизма мы защищаем вечную правду личности и ее свободы – прежде всего свободы духа»[*].

Русские европейцы, видевшие крах родившегося пять столетий назад в Возрождении христианского гуманизма, чувствовавшие надвигающееся новое Средневековье. Они попали в ситуацию, как называл ее Степун, «никем почти не осознаваемой *метафизической инфляции*» (курсив Ф. А. Степуна. – *В. К.*)[**]**.** В 1934 г., уже после прихода нацистов к власти, в год своего пятидесятилетия он издал в Швейцарии книгу «Лик России и лицо революции», в которой снова пытается осознать причины исторического падения России в «преисподнюю небытия», в которую следом за ней рухнули и европейские страны. Потом был перерыв почти в пятнадцать лет, когда снова стали выходить его книги. Так что этот небольшой трактат можно считать в какой-то мере подведением итогов.

В книге он словно продолжает беседу со своим ближайшим другом дрезденских лет, великим теологом Паулем Тиллихом, который в своей работе 1926 г. «Демоническое» писал о специфике демонических стихий, которые могут вести к творчеству (как в эпоху Возрождения), а могут и к тотальному разрушению (в своем сатанинском обличье). Будучи убежденным рационалистом, тем не менее как философ Тиллих понимал, что если существует «рациональное», то по закону диалектики существует и его антиномия – «иррациональное», с которым он боролся. И, как он писал, в эпохи повышенного социально-религиозного брожения: «демоническое

---

* *Федотов Г.П.* Новый Град // *Федотов Г.П.* Россия, Европа и мы. Paris: YMKA-PRESS, 1973. С. 136, 137, 139.

** *Степун Ф.* Путь творческой революции // *Степун Ф. А.* Сочинения. С. 430.

так сближается с сатанинским, что вся его творческая потенция исчезает»*. Книга Степуна о России, но тема та же – почему там победило демонически-сатанинское начало. Он пишет: «Привычная религиозная позиция была еще во всем ощутима, но все же сильнее было отрицание традиционного содержания. Время было религиозное и антихристианское одновременно, оно было в полном смысле слова демоническим**. Из самого себя русское крестьянство эту демонию родить не могло. Но с Достоевского ясно, что замешанные в русскую революцию демоны не чужие и не анонимные силы»***. Тиллих назвал одним из самых опасных демонов XX века – демона национализма. Демоны и впрямь были свои!

Почти сразу возникли русские издательства. В русском берлинском издательстве «Обелиск» в 1923 г. вышли две книги Степуна «Жизнь и творчество» и «Основные проблемы театра». Но и немцы начали активно переводить и публиковать тексты русских изгнанников. Степун при этом мог писать по-немецки сам. Г.П. Федотов на первую историософскую книгу своего сотоварища по изданию «Нового града», вышедшую на немецком языке, откликнулся следующими словами: «Тем из наших читателей, кто знает лишь русского Степуна, скажем, что, по-видимому, немецкий язык дает полную меру всех возможностей его стиля. Этот пьянящий кубок, где философские абстракции играют и искрятся с легкостью, не отнимающей ничего у глубокой, порой трагической серьезности, только и возможен для языка Гёте и Ницше. Степун владеет им, как артист и как мыслитель»****. И вскоре одна за другой появляются его немецкие книги. В Европу приехали русские европейцы, и это очень чувствовалось. Находясь на Западе, они чувствовали себя внутри родственного им культурного пространства. По словам его ученика, для Степуна Россия была Восточной Европой, а не Западной Азией, или тем менее Евразией. Степун всегда отвергал представление Шпенглера о том, что русский дух в своих корнях абсолютно противоположен европейскому. Не принял он и идеологии евразийцев, несмотря на то, что некоторые их идеи произвели на него сильное

Tillich P. Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (1926) // *Tillich P*. Ausgewählte Texte. B., N. Y. : Walter de Gruyter, 2008. S. 142.

**В примечаниях к этой фразе есть прямое указание на статью Тиллиха о демоническом. См.: *Stepun Fedor.* Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Bern; Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1934. S. 20. C. 99.

*** Ibid. S. 20.

**** *Федотов Г.П. (рец.)*. Fedor Stepun. Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Berlin; Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1934 // Новый град. Париж, 1934. № 9. С. 95. *(Подпись – Г.Ф.)*.

впечатление. «По всему своему существу он был от головы до ног олицетворением того не очень распространенного человеческого типа, который называется *русским европейцем* – определение, в котором прилагательное столь же важно, как и существительное»*.

Еще в России Степун выступал активным пропагандистом западноевропейской культуры, прежде всего немецкой философии. «Мы должны признать, – писал он в 1910 г., – что как бы значительны и интересны ни были отдельные русские явления в области научной философии, философия, бывшая раньше греческой, в настоящее время преимущественно немецкая»**. В России его называли «неозападником». Еще перед Первой мировой войной он начал издавать «Логос» – знаменитый «международный ежегодник по философии культуры», где вместе с русскими авторами печатались и крупнейшие мыслители Германии: Гуссерль, Риккерт, Зиммель. Важно понимать, что проповедь Степуном европейской мысли диктовалась его любовью к России, желанием дать ей все лучшее в мировой культуре, *петровская жажда научить*, чтобы потом русские могли творить сами.

И закономерно, что изгнанный в Германию мыслитель, в годы, когда на России и русской культуре ставили крест, начинает проповедь русской культуры, ее высших достижений, объясняя Западу специфику и особенности России. Он понимал, что как России нельзя без Запада, так и Западу нельзя без России, что только вместе они составляют то сложное и противоречивое целое, которое называется Европой. Степун и его друзья по эмиграции все свои силы направляли на то, чтобы фашизирующаяся Европа вернулась к своим базовым христианским ценностям, иными словами говоря, быть может, немножко торжественно, но точно, *спасти Европу*. Не случайно одна из эмигрантских писательниц, знавшая Степуна, именно в этом регистре его и воспринимала: «Что заставляло меня верить, что Европа, вопреки всему, что случилось, зиждется на камне?» И ответ поразителен: «Там был Ф.А. Степун. Монолит, магнит, маяк. Атлас, державший на своих плечах две культуры – русскую и западноевропейскую, посредником между которыми он всю свою жизнь и был. Пока есть такой Атлас, Европа не сгинет, устоит»***. Особенно сложно стало положение Степуна, когда к власти пришли зеркальные двойники большевиков – нацисты, во главе с антиевропеистом Гитлером.

---

* *Штаммлер А.В.* Ф.А. Степун // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сб. статей под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 329.

** *Степун Ф.А.* Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 798.

*** *Жиглевич Е.* На путях эмигрантских. Безмолвные встречи со Степуном // Степун Федор. Встречи и размышления. Overseas Publications Interchange Ltd. London, 1992. С. 30–31.

Степун был по крови немец, а потому под нюренбергские расовые законы не подпадал. Более того, он был профессором (в Дрездене), а к профессорам немцы – в отличие от российского рабоче-крестьянского люда – традиционно относятся с пиететом.

В Дрездене существовало в 1930-е годы Общество Владимира Соловьёва, которое возглавлял князь Алексей Дмитриевич Оболенский (редактор первой российской конституции – Манифеста 1905 г., обер-прокурор Синода, инициатор прихода во власть П.А. Столыпина, друг Степуна и его земляк по Калужской губернии). Стоит привести отрывок из его уже мюнхенского письма к дочери князя А.А. Оболенской, в котором он рассказывает о своем общении с Алексеем Дмитриевичем: «Мы с Наташей часто вспоминаем Вашего незабвенного отца. Он частенько заезжал к нам на велосипеде, уютно, со вкусом ужинал и постоянно горел духовными вопросами. От него осталось впечатление чего-то очень своего. В его образе и во всем его душевно-духовном складе к нам в Дрезден заходила та Россия, с которой с годами все крепче чувствуешь себя связанным»*. Детали быта, которые не придумаешь. При этом добавим, что общество проводило свои заседания в подвале Дрезденского православного храма Святого Симеона Дивногорца, где А.Д. Оболенский был старостой церковной общины.



Храм св. Симеона Дивногорца. Дрезден

* Берлинский архив А.Н. фон Герсдорфф, переписка А.А. Оболенской фон Герсдорфф и Ф.А. Степуна.

До сих пор существуют споры, когда это Общество Владимира Соловьёва было основано, не являлось ли оно продолжением похожих дореволюционных российских структур. Мне посчастливилось в Дрезденской церкви с помощью настоятеля, отца Георгия Давыдова, прочитать «Постановления приходского собрания Дрезденской церкви за 1930 г.», где в записи от 2 февраля было принято решение (в присутствии членов общины С.В. Рахманинова, Ф.А. Степуна и др.) о слиянии «студенческого» кружка и «кружка изучения Слова Божия» в «кружок Русской культуры». В постановлении написано: «Судьба этого кружка обеспечена участием в нем таких деятелей, как князь А.Д. Оболенский (создатель его), профессор Ф.А. Степун, супругов Г.Г. и М.М. Кульман, Н.Д. Скалон»[*]. Позднее этот кружок (не без влияния Степуна) стал именоваться Обществом Владимира Соловьёва. После смерти князя Оболенского в 1933 г. председателем Общества стал Степун. Тема русского европейца Владимира Соловьёва, его образ с первой книги о его историософии сопровождал Степуна всю жизнь. Донос на мыслителя 1937 г. указывал на его постоянную критику национал-социализма и особо, что «его близость к русскости (Russentum) выясняется из того, что он русифицировал свое исходно немецкое имя Фридрих Степпун, получил русское гражданство и в исполнение соответствующих гражданских обязанностей сражался в русском войске против Германии, а также женился на русской. Будучи немецким чиновником (профессором. – *В.К.*) он и далее подчеркивал свою связь с русскостью и в дрезденской русской эмигрантской колонии играл выдающуюся роль главным образом как председатель Общества Владимира Соловьёва»[**]. Степун дружил с семьей Оболенских, а с Дмитрием Алексеевичем был еще и коллегой (сохранилась их переписка). В начале 1940-х годов князь Д.А. Оболенский был арестован гестапо и скончался в концлагере. Сохранилась небольшая переписка Степуна с Д.А. Оболенским, а с его сестрой, замечательной художницей Анной Алексеевной Оболенской фон Герсдорфф, в конце его жизни в Мюнхене, был длительный эпистолярный роман. Исследовательница ее творчества называет их отношения «нежной дружбой». Думаю, что опубликованный посмертно (1965) лирический рассказ Степуна «Ревность» навеян этими отношениями. Но вернемся в Дрезден.

---

*Постановления приходского собрания Дрезденской церкви с 1930 по 1939 гг. Архив Дрезденской православной церкви Св. Симеона Дивногорца.

** *Treiber H.* Fedor Steppuhn in Heidelberg (1903–1955). S. 99.

Степун был уволен с мизерным выходным пособием и крошечным пенсионом. С 1937 г. он вел сравнительно свободную жизнь, пытаясь, правда, постоянно подрабатывать лекциями. Но это, в силу его опального положения, удавалось ему не часто. На постоянный приработок рассчитывать не приходилось. Получалось, что самое время – подвести итоги прожитой жизни, уйдя из повседневной суеты. Когда-то отставленный от политики Никколо Макиавелли написал в уединении два своих великих политико-философских трактата, а переставший быть лорд-канцлером Фрэнсис Бэкон за последние годы жизни создал свою философскую систему, положившую начало новой европейской философии. Можно привести и другие примеры. Чего стоит изгнание Пушкина в деревню, где он, несмотря на страхи друзей, что поэт «запьет горькую» (Вяземский), возмужал и окреп духовно и поэтически! А для писания мемуаров важно не только время, но и пространство, которое часто в судьбе человека играет роль времени. Отрезанный от России Герцен, будучи в общем-то еще совсем не старым человеком, начал писать свои удивительные воспоминания. У Степуна сошлось все: время, пространство, жизненная ситуация. В мае 1938 г. Степун писал своим друзьям в Швейцарию из Дрездена: «Мы живем хорошею и внутренне сосредоточенною жизнью. Приезжавший к нам отец Иоанн Шаховской упорно подсказывал мне мысль, что это Бог послал мне времена тишины и молчания, дабы обременить меня долгом высказать то, что мне высказать надлежит, и не разбрасываться по всем направлениям в лекциях и статьях. Часто мне хочется думать, что он прав и что мне действительно надо сейчас как можно больше работать в ожидании нового периода жизни. Я затеял большую и очень сложную работу литературного порядка и очень счастлив, что живу сейчас в своем прошлом и скорее в искусстве, чем в науке»*. Книга получалась и впрямь необычной, возможно, он рассказал, о чем он пишет, о. Иоанну, который вполне мог оценить замысел.

Надо сказать, что о. Иоанн Шаховской (в будущем архиепископ Иоанн Сан-Францисский) был в этот момент настоятелем берлинского православного Свято-Владимирского храма, а также благочинным всех приходов в Германии. К этому стоит добавить, что один из последних учеников Лицея, он был сам поэт, издававший в начале 1920-х годов художественно-философский журнал «Благонамеренный» (с ориентацией на романтическую иронию), весьма глубокий богослов, незаурядный публицист и настоящий пастырь. Он сделал то, что только и мог сделать: поддержал духовную работу творческого человека.

---

*Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Zernov. Box 9. Stepun, Fedor Avgustovich. To Maria and Gustave Kullmann.

И уже в октябре 1938 г. Степун в письме тем же друзьям уже четко очерчивает свой замысел и невольно проводит явственную параллель с другими великими русскими мемуарами XIX века: «У нас стоит осень, – не такая прекрасная и прозрачная, как тогда в Селиньи, но все же “живописно краснеет, желтеет и облетает листва кленов, осин и каштанов”. Для меня осень всегда наиболее творческая пора. Эту же осень я как-то особенно радостно ежедневно сижу за письменным столом своей комнаты. Работаю над первою частью моей книги, которая представляет собою попытку в форме своеобразной автобиографии нарисовать образ нашей с Вами, Мария Михайловна, России. За первой частью воспоминаний должна последовать вторая часть раздумий и третья – чаяний. Думаю, лет на 5-6 мне работы хватит»*. Как видим, в этих словах очевидная параллель, по замыслу, с гигантской мемуарной эпопеей Герцена «Былое и думы». У Степуна – *воспоминания, раздумья, чаяния*. Не говорю уж о явном намеке на пушкинскую осень: «Для меня осень всегда наиболее творческая пора».

Степун не писал об эмигрантской жизни. Считают (Кристиан Хуфен), что Степуна останавливал страх за родственников, остававшихся в Советской России. Но, видимо, дело было в другом. Он так много и резко писал о большевиках и советской власти, что рассказ об эмиграции ничего не прибавил бы к его репутации в глазах ЧК. Но мне кажется, что он писал о первой трети XX века, поскольку (это одна из основных его проблем) пытался понять *причины*, перевернувшие XX век, когда, как он утверждал, произошла победа «идеократии» над «интересократией», а демократические лидеры и теоретики спасовала перед демоническими и магическими обращениями к толпе тоталитарных идеологов.

Он действительно выжил чудом. Имел все предпосылки погибнуть от нацистов, но не погиб. В день, когда англичане свирепо разбомбили Дрезден, не щадя мирных жителей, дом Степуна был полностью уничтожен, там погибли его архивы и годами собиравшаяся им библиотека. Но он и его жена в эти дни были за городом – и уцелели. Катастрофа была серьезная, но «любимец Фортуны», как иногда называли Степуна, в эти годы писал свой шедевр – свои мемуары, рукопись была с ним и тоже уцелела. Но одновременно с этой страшной бомбардировкой стало понятно, что война подходит к концу, а вместе с этим приходит конец нацизму.

Конец 40-х годов: жизнь Степуна и его жены по-прежнему не устоявшаяся. Но у кого она тогда была устоявшейся? Степун много ездит по городам с лекциями и докладами о России, которая стала

*Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Zernov. Box 9. Stepun, Fedor Avgustovich. To Maria and Gustave Kullmann.

очень интересовать немцев. При этом он читает лекции и пишет статьи по-немецки и по-русски. Он был абсолютным билингвом. И его немецкий язык был столь же легок и непринужден, как и русский.

Его позиция была оценена в новой Германии. Он переезжает в Мюнхен, получив приглашение занять кафедру по истории русской духовности, специально для него созданную. Там он и живет до конца своих дней. По возрасту согласно немецким законам он не имеет права занимать кафедру. Но университетское руководство обходит это препятствие, дав Степуну должность «гонорарпрофессора» – Honorarprofessor (Hon. Prof.) – почётный профессор университета*.

В течение трех лет выходят три тома его мемуаров на немецком языке «Прошедшее и непреходящее», авторизованный перевод с русского (Vergangenes und Unvergängliches. (Bd. 1–3). München: Verlag Josef Kösel, 1947–1950). Книга была издана в карманном формате на довольно скверной бумаге, мелким шрифтом, с маленькими пробелами между строками. Как было сказано на обороте титула: книга издается под информационным контролем военного правительства (имелось в виду американское военное присутствие, жестко контролировавшее в те годы всю печатную продукцию). Но уже первое издание имело тираж 5 000 экз. Для послевоенного времени это много. И сразу же пошли дополнительные тиражи. Россия весьма интересовала в те годы немцев. А это были, пожалуй, лучшие мемуары о России – мыслителя и писателя. Но он очень хотел увидеть свою книгу на русском языке, писалась-то она для России и русских. Оказалось к тому много препятствий. Ревнивые «друзья» не пускали его в европейские издательства, мотивируя тем, что книга уже опубликована на немецком языке. Удалось опубликовать ее с большим трудом в США в сокращенном варианте – в двух томах (Бывшее и несбывшееся. New-York: Изд-во им. Чехова, 1956)**. Сокращение вызвало и изменение названия, на чем настаивали и американские издатели. На мой взгляд, первый вариант точнее. Полный трехтомный вариант хранится в библиотеке Байнеке Йельского университета (США) и ждет еще своего исследователя и денег, чтобы можно было бы наконец издать этот шедевр русской философско-художественной мемуаристики.

---

*Im Oktober 1946 wurde er an der Ludwig-Maximilians Universität München Honorarprofessor für russische Geistesgeschichte.

**О перипетиях и сложностях этого пробивания мемуаров в печать см. мою статью: *Кантор В.* Как издают шедевры. О публикации русского варианта мемуаров Ф. Степуна «Бывшее и несбывшееся». Письма Федора Степуна в издательство им. Чехова. Вступительная статья, публикация и комментарии В. Кантора // Вопросы литературы. 2006. № 3. С. 278–319.

Казалось бы, Фортуна снова улыбнулась ему. Однако до начала 50-х его не покидает страх. Причем страх, который он обсуждает в письмах с многими корреспондентами. Это страх, что советские войска займут и Западную Германию. В этом случае он был бы безусловно обречен, в этом Степун не сомневается. Возникают идеи эмиграции в США. Однако оккупационные власти не помогают ему, поскольку он не может предъявить доноса на него, что подтвердило бы его преследование со стороны нацистского правительства. Он полон страха и отчаяния. Стоит привести его письмо 1948 г., адресованное архимандриту Иоанну (Шаховскому), уже натурализовавшемуся в США: «В Вашем последнем письме Вы писали мне, что если бы я мог найти какие-нибудь тропочки, чтобы перебраться из Германии в Америку, то было бы правильно перебираться. По причине моего довольства здешней моей жизнью, по какой-то усталости и жажде окончательной формы жизни, я до сих пор както отстранял от себя мысль о переезде за океан. Но тучи уж очень грозно собираются на горизонте. В душу невольно закрадывается тревога, и с каждым днем все определеннее чувствую себя сидящим на стуле с подпиленной ножкой. Так созрело во мне решение попытаться при случае перебраться в новый мир. <...> Простите, что обременяю Вас заботами о себе. Делаю это только потому, что уж очень не хочу попасться в лапы соотечественников. Если бы я был уверен, что они не захватят Германии, я бы не бежал из нее. Не смерть страшна, а советское издевательство и полная беззащитность перед охамившимся современным чертом. Слухи, идущие из Сов. зоны, совершенно ужасны, и люди бегут оттуда, бросая все и рискуя жизнью. Самое страшное, что там есть, это полная беззащитность человека от абсолютного произвола. Завтрашний день не таит в себе никакой уверенности, что он будет повторением вчерашнего»*.

Но уже из его писем начала 50-х годов видно, что он вновь обрел уверенность и жизненную устойчивость. Об этом он писал 1952 г. Борису Вышеславцеву, по совету которого он когда-то поехал в Гейдельберг: «Что сказать о себе? Как и все, мы всё потеряли в Дрездене. Если что и жалко, то только русскую библиотеку, которая мне сейчас была бы особенно нужна, так как я получил в Мюнхене профессуру по истории русской культуры (Russische Geistesgeschichte)»**. О том, что он снова востребован (а это важно

*Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Fedotov. Stepun, Fedor Avgustovich. To Vladyka Ioann. Письмо машинописное с рукописными вставками.

**Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Vysheslavtsev. Box 1. Stepun, Fedor Avgustovich. To Boris Petrovich Vysheslavtsev.

для любого человека), он сообщает Анне Алексеевне Оболенской (письмо от 22 августа 1952 г.), с которой был предельно откровенен: «По окончании войны мне была предложена ординарная профессура по социологии в новом университете, основанном французами в Майнце. Мне не захотелось туда ехать, да и не очень влекла социология, я сразу же решил сосредоточиться на России, чтобы объединить все свои интересы и сконцентрировать свою работу. План мой удался, и я получил профессуру по лично для меня созданной кафедре, «Историю русской культуры». Дело оказалось рискованным, но оно удалось. У меня очень много слушателей – человек 200, а то и 250 и есть интересные докторанты: два иезуита, из которых один пишет работу о философии свободы Бердяева, а другой о пяти новых, найденных в Москве письмах Чаадаева. Несколько времени тому назад у меня хорошо кончила студентка из советской России, написавши работу о «Мещанстве, как категории русской социологии» (Герцен, Константин Леонтьев, Достоевский). Недурную работу написал галицийский украинец на тему «Гоголь и Юнг-Штиллинг». Последний докторант подал работу о философии Льва 6-го*. Как-никак через меня проходят каждый год от восьмисот до тысячи студентов, в сознании которых все западает чувство важности русской темы. Кроме как в университете я читаю довольно много публичных лекций в разных культурных обществах и народных школах. Довольно много также и пишу по разным журналам»**. Из этого письма уже видно, что Германия, наконец, оценила своего великого сына, дарившего Германии Россию. Ибо он был в такой же степени и немецким философом, как и русским. По воспоминаниям его учеников, популярность Степуна и впрямь была невероятной, порой после лекции его несли до дома на руках. Кабинет его квартиры был местом, где он проводил семинарские занятия, сидя под портретом Владимира Соловьёва, который ему удалось сохранить с дрезденских времен.

Если говорить о наиболее, быть может, популярной среди немцев книге Степуна («Большевизм и христианская экзистенция»), которая вышла на немецком в конце пятидесятых, но как бы суммировала его прежние идеи, то она им, похоже, задумывалась как утверждение своих мыслей о России в Германии***. И его ожидания оправдались.

* Секретарша Степуна так поняла имя философа Льва Шестова.

** Берлинский архив А.Н. фон Герсдорфф, переписка А.А. Оболенской фон Герсдорфф и Ф.А. Степуна.

*** Первое издание книги на немецком языке вышло в 1959 г.: Der Bolschewismus und die christliche Existenz. Munchen: Kösel Verlag, 1959. Успех книги способствовал выходу второго издания в 1962 г.

Немецкие критики вычленили сразу важнейшую тему мыслителя: «Принадлежит Россия к Европе или к Азии? Вопрос, которому Степун придает такое большое значение, считая, что защита Европы от советского коммунизма возможна только при условии, что на Россию будут смотреть не как на азиатский аванпост в Европе, а как на европейский в Азии»*. Автор рецензии на книгу покорен и самой личностью Степуна, он «связывает представление о яркой индивидуальности с именем семидесятипятилетнего автора, возглавляющего кафедру истории русской духовности в Мюнхенском университете»**.

Стоит привести об этой книге слова русского религиозного деятеля и близкого знакомого Степуна – Л.А. Зандера: «Христианин, ученый, художник, политический деятель, борец за правду – все эти стихии Ф.А. Степуна слиты воедино в его книге о большевизме и христианской жизни. К сожалению, книга эта вышла только по-немецки, и только несколько ее глав были напечатаны в русских повременных изданиях. <...> На первый взгляд кажется что его книга состоит из независимых один от другого этюдов. Более вдумчивое отношение к ней показывает, однако, единство замысла и внутреннюю связь затронутых автором вопросов. Это единство в значительной мере определяется самочувствием и самосознанием автора: 1) как русского европейца, 2) как христианина, 3) как ответственного за свои слова и выводы ученого»***. Книга представила читателям усталого, умудренного, но верного своим выстраданным идеям мыслителя.

Эта книга своими идеями еще раз подтвердила его право на пребывание среди избранных умов Европы. Такое избранничество решается не прижизненной сумасшедшей славой (политической или шоумейкерской), а сложным переплетением культурных и исторических потребностей, которые сохраняют подлинные, экзистенциально пережитые идеи. И мыслителю, быть может, достаточно, что он произнес свое Слово.

Его восьмидесятилетний юбилей был фантастическим. Сотни писем, поздравлений, чествования в разных учреждениях Мюнхена, статьи в газетах. В юбилейной речи другой знаменитый русский мыслитель-изгнанник, Д.И. Чижевский сказал: «К концу войны враждебный Степуну огненный элемент превратил в развалины его город – Дрезден. Степун спасся почти случайно – во время одной поездки ему после небольшого “несчастного случая”, оказавшегося

**Rainer C.* Rußland – asiatischer Vorposten in Europa? // Der Tagesspiegel. Berlin. 13.5.1959.

**Ibidem.

****Зандер Л.* О Ф.А. Степуне и о некоторых его книгах // Мосты. 1963. № 10. С. 334.

счастливым, не удалось вернуться домой в Дрезден. Потом возвращаться оказалось некуда! И поток жизни вынес его в любящий искусство город на берег Изара, где мы празднуем его 80-летний юбилей»*.

Незадолго до смерти вышла по-немецки его книга, над которой он работал практически всю свою жизнь, книга о выдающихся русских мыслителях и поэтах Серебряного века: Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus: Solowjew, Berdjajew, Iwanow, Belyi, Block. München: Carl Hanser Verlag, 1964. 442 S. В этой его книге сохранился смысл и пафос российского Серебряного века, о котором он рассказал миру.

Через год, в 1965 г., он скончался, скончался легко. Говорят, что легкая смерть дается хорошему человеку, человеку, прожившему трудную жизнь. В траурном извещении, разосланном его сестрой друзьям и коллегам покойного, говорилось: «23 февраля 1965 нас навсегда неожиданно оставил **Проф. Др. Федор Степун**, родившийся 19 февраля 1884 в Москве. От лица его родственников и друзей – МАРГА СТЕПУН. Погребение: пятница 26 февраля 1965 в 13.00 на Северном кладбище (Nordfriedhof). Мы просим венки посылать прямо на (Северное кладбище) Нордфридхоф»**.

И снова некрологи, обширные статьи в газетах и журналах. Приведем отклик на его смерть соотечественника-эмигранта: «Те, что будут сейчас и потом писать о Федоре Августовиче, расскажут о многом в нем и историю всей его жизни; он нес, и в старости своей твердо и величаво, творческий блеск российского Серебряного века. И выйдя из сего века, как Самсон, он ворочал его колонны и нес их чрез толщу германской современной интеллектуальной жизни, являя в Германии последние звуки этого века. Его эпоха – богатая и, может быть, слишком расточительная... Общественник, социолог, философ, неутомимый лектор высокого стиля, он был более социально-лирическим, чем политическим выражением “русского европейца”, несшего в себе и Россию, и Европу, чтобы говорить России и Европе о “Новом граде”, о том обществе и устройстве социальном, в котором живет правда, и где курочка могла бы вариться в горшке всякого человека, и, сквозь всю культуру мира и всяческое человеческое общение, проступало, просвечивало настоящее добро, несущее Божий Свет и Вечность... Он был от плеяды тех верующих русских мыслителей первой половины этого века, которых

---

* *Чижевский Д.И.* Речь о Степуне // Степун Федор. Встречи. М.: Аграф, 1998. С. 250.

**Архив университетской библиотеки г. Айхштетт. NL. 46, I. Лист 147. К сожалению, сохранилось только место его могилы, на котором захоронен теперь совсем другой человек, поскольку по местным законам могила, не поддерживаемая финансово, передается, или продается, другим владельцам.

зарядила на всю жизнь светлой верой в Бога и действием этой веры мысль Владимира Соловьёва»*.

А также одну из посмертных оценок его деятельности немецким коллегой: «Кто был знаком со Степуном, понимал уже при первом с ним столкновении, что он не мог предаваться ни бесплодной страдальческой тоске изгнанника, ни горечи политической тщеты, ни отчаянию из-за неконтактности иноземцев. Поскольку, хотя он и любил Россию, у нас он был у себя дома. Не только потому, что отец его был немцем по происхождению, не только потому, что годы учения он провел в Гейдельберге под руководством Виндельбанда, – это было очевидно. Волевым актом он из своей собственной ситуации, как из некоей модели, сделал историософские выводы и отправился на поиски Европы, в которой Восток и Запад находятся в одном ранге и в сущности должны быть представлены как однородные части, – Европы, где Россия была форпостом против Азии, а не азиатским клином, вбитым в Европу»**.

На стене дома, где он жил, по улице Ainmillerstrasse 30, установлена в 2004 г. мемориальная доска, на которой слова: «Федор Степун. 1884–1965. Социолог, писатель, много сделавший для проникновения русской культуры в Германию, – жил в этом доме с 1952 г.». Рядом, на доме № 34 есть мемориальная доска Р.М. Рильке. Надо сказать, что мемориальная доска в 2009 г. была установлена и в России (при активном участии А.А. Кара-Мурзы, В.К. Кантора и В.В. Корзун) – в Кондрово, городе его детства. На доске надпись: «В этом доме с 1887 по 1894 гг. жил Федор Августович Степун, выдающийся русский философ, писатель, профессор, большую часть жизни проведший в вынужденной эмиграции, идейный борец с тоталитаризмом». Степун остался в Германии, которую он так любил, за которую болел всем сердцем, но дух его, его тексты вернулись в не менее, если не более, им любимую Россию. Его называли «мостом между Россией и Германией». Поразительное явление: русский, ставший знаменитым немецким мыслителем, и немец, оставшийся великим русским философом. И все это один человек – Федор Степун.

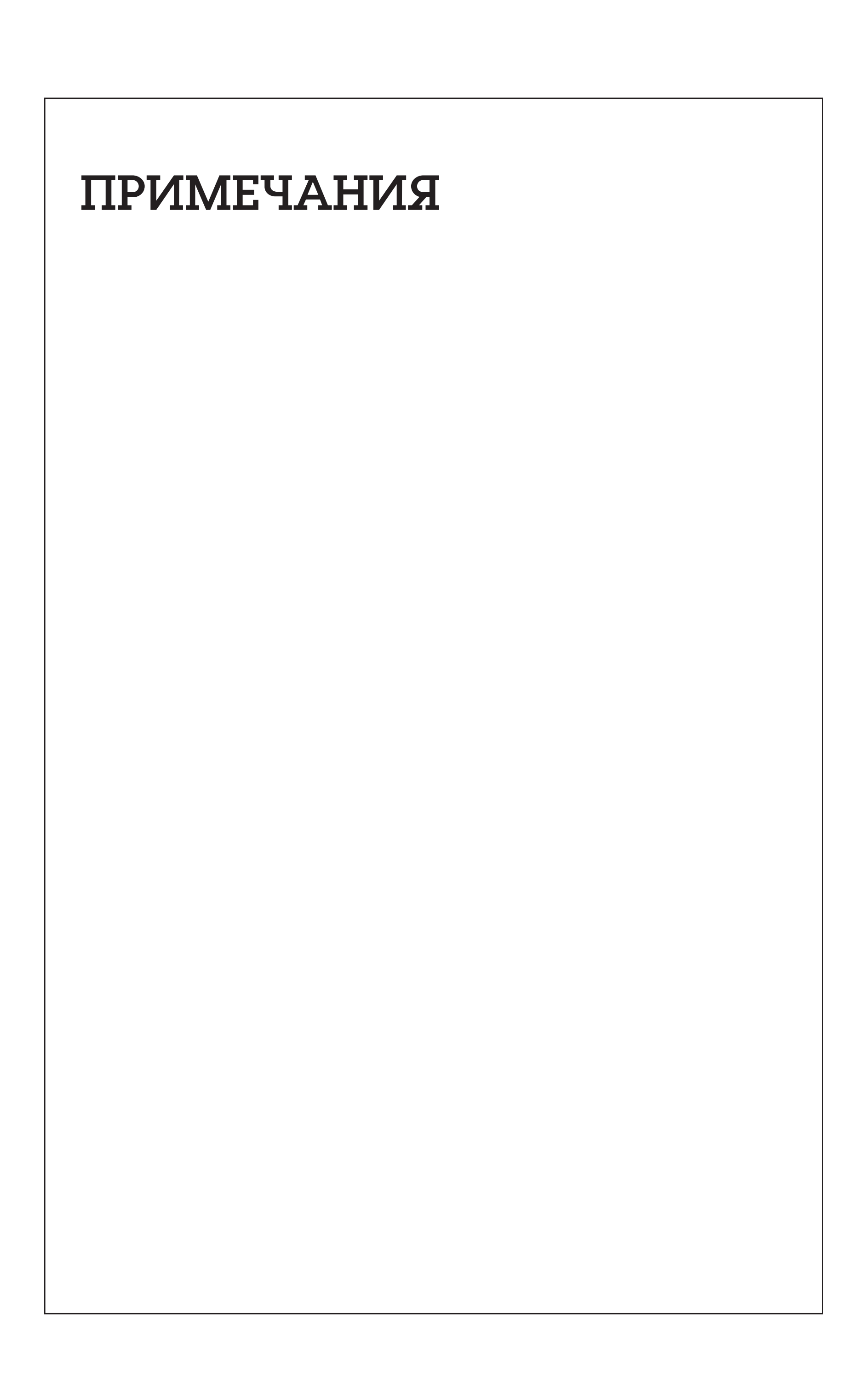
В.К. КАНТОР

Д. филос. наук, ординарный профессор, заведующий Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

---

*_Архиепископ Иоанн С.Ф. (Сан-Францисский)._ Русский звездопад (Памяти Федора Степуна) // Русская мысль. 8 апреля 1965. С. 4.

**_Polkuch V._ Die Finsternis will nicht weichen. Fedor Stepun zum Gedenken // Die Welt. Hamburg. 26. Februar. 1965. S. 3.



ПРИМЕЧАНИЯ

БОЛЬШЕВИЗМ И ХРИСТИАНСКАЯ ЭКЗИСТЕНЦИЯ

Основной корпус примечаний составлен В.К. Кантором; примечания, составленные В.В. Саповым, отмечены особо (см. с. 782, 783, 788, 790, 794, 797)

Первое издание этой книги на немецком языке вышло в 1959 г.: Der Bolschewismus und die christliche Existenz. München: Kösel Verlag, 1959. 296 S. Оно вызвало весьма бурную реакцию и в русской эмигрантской прессе, и среди германских публицистов. См., например: *Франк В.* Fedor Stepun. Der Bolschewismus und die christliche Existenz. München: Kösel Verlag, 1959 // Новый журнал. Нью-Йорк, 1960. № 59. С. 291–292; *Hauptmann W.* Gehört eigentlich Rußland zu Europa? // Der Mittag. Dusseldorf. 31. Oktober. 1959; *Rainer C.* Rußland – asiatischer Vorposten in Europa? // Der Tagesspiegel. Berlin. 13. Mai. 1959; и т.д. Успех книги способствовал выходу второго издания: Zweite erweiterte Auflage. 1962. 316 S.

Восторги немецких читателей вызывали, правда, некоторый скептицизм российских эмигрантов: «Степун выступает на немецком языке как популяризатор. Ведь ему приходится обращаться к людям, которым нужно объяснять (в тексте или в примечаниях), что такое былины, кто такой Хомяков. И если бы книга вышла по-русски, то около трети текста оказалось бы, вероятно, ненужной. Но популяризаторский подход не мешает Степуну в легкой и литературно безупречной форме высказывать оригинальные суждения и делать подлинные открытия» (*Франк В.* Fedor Stepun. Der Bolschewismus und die christliche Existenz. München: Kösel Verlag, 1959 // Новый журнал. 1960. № 59. С. 292).

Стоит, однако, привести об этой книге слова публициста, издателя, религиозного деятеля и близкого знакомого Степуна – Л.А. Зандера: «Христианин, ученый, художник, политический деятель, борец за правду – все эти стихии Ф.А. Степуна слиты воедино в его книге о большевизме и христианской жизни. К сожалению, книга эта вышла только по-немецки, и только несколько ее глав были напечатаны в русских повременных изданиях. ...На первый взгляд, кажется, что его книга состоит из независимых один от другого этюдов. Более вдумчивое отношение к ней показывает, однако, единство замысла и внутреннюю связь затронутых автором вопросов. Это единство в значительной степени определяется самочувствием и самосознанием автора:

1) как русского европейца, 2) как христианина, 3) как ответственного за свои слова и выводы ученого» (*Зандер Л.* О Ф.А.Степуне и о некоторых его книгах // Мосты. 1963. № 10. С. 334; см. наст. издание, с. 684–708).

В настоящем издании публикуется большинство этюдов из книги – два из них в современных переводах, остальные же в переводах на русский язык самого Степуна, где он уходил от популяризаторства немецкого текста.

Содержание книги «Der Bolschewismus und die christliche Existenz» на немецком языке: 1) Die soziologische Objektivität und die christlische Existenz [Социологическая объективность и христианская экзистенция]; 2) Der Kampf der liberalen und der totalitären Demokratie um den Begriff der Wahrheit [Борьба либеральной и тоталитарной демократии вокруг понятия истины]; 3) Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie der Slawophilen [Немецкий романтизм и философия истории славянофилов]; 4) Rußland zwischen Europa und Asien [Россия между Европой и Азией]; 5) Geist, Gesicht und Stil der russischen Kultur [Дух, лицо и стиль русской культуры]; 6) Moskau, der dritte Rom, und die Dritte Internationale. Zum Problem der russischen Cäsarepapismus [Москва, третий Рим и Третий Интернационал. К проблеме русского цезарепапизма]; 7) Die proletarische Revolution und der revolutionäre Orden der russischen Intelligenz [Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции]; 8) Dostojewskijs prophetische Analyse der bolschewistischen Revolution [Пророческий анализ большевистской революции, сделанный Достоевским]; 9) Der Pseudoglaube des Bolschewismus und der Kleinmut der westeuropäischen Christentums [Большевистская псевдовера и малодушие западноевропейского христианства]; 10) Anhang [Приложение].

Структура социологической объективности

Впервые: Вестник РСХД. 1960. № 56 (I). С. 38–43.

Немецкий романтизм и философия истории славянофилов

Впервые: Грани. 1959. № 42. С. 176–186.
Примечания составлены В.В. Саповым.

[1*] Девиз позитивизма, сформулированный О. Контом: «Знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы избегать» (*фр.*).

[2*] В «Тезисах о Фейербахе» К. Маркса 11-й тезис гласит: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 3. С. 1–4).

[3*] Καιρός (*греч.*) – надлежащая мера; удобный случай; выгода, польза.

[4*] Алексей Андреевич Елагин.

[5*] «Европеец» – журнал наук и словесности, издавался в 1832 г. в Москве И.В. Киреевским. Вышло всего два номера; на третьем журнал был запрещен.

[6*] Теономия – в буквальном переводе с греческого «богозаконие». Сущность теономии хорошо выразил В.В. Зеньковский в статье «О значении воображения в духовной жизни»: «При теономии Господь есть свет, а не действующая сила, есть истина, освещающая нам путь, Закон, открывающий нам правду, а не поглощение нашего творчества» (цит. по: *Вышеславцев Б.П.* Кризис индустриальной культуры. Избранные сочинения. М., 2006. С. 845).

Борьба либеральной и тоталитарной демократии вокруг понятия истины

Перевод дается по изданию: Der Bolschewismus und die christliche Existenz. München: Kösel Verlag, 1962. Zweite, erweiterte Auflage. S. 19–36.

Впервые опубликована по-русски в переводе В.К. Кантора: Вопросы философии. 1999. № 2. С. 137–144. Печатается по этому изданию.

[1*] Степун, вероятно, имеет в виду следующее соображение Бердяева из его знаменитого трактата 1923 г.: «Разложение серединно-нейтрального, секулярного гуманистического царства, обнаружение во всем полярно-противоположных начал и есть конец безрелигиозной эпохи нового времени, начало религиозной эпохи, эпохи нового средневековья. ...Трагедия русского большевизма разыгрывается не в дневной атмосфере новой истории, а в ночной стихии нового средневековья» (*Бердяев Н.А.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс: ХДС-пресс, 1991. С. 12). Степун ценил этот труд своего современника выше многих его других сочинений: «“Новое средневековье” – очень хороший Бердяев; “Философия неравенства” – во многом весьма сомнительная “бердяевщина”» (см. наст. издание, с. 420). Но если Бердяев склоня-

ется к оправданию «нового средневековья», то вооруженный историческим опытом Степун категорически говорит ему «нет».

[2*] Степун не раз для пояснения специфики большевистских и иных тоталитарных новообразований обращался к трактату Фридриха Ницше «Сумерки идолов, или Как философствуют молотом» (1888), где был, по его мнению, предложен новый принцип обращения с идеями.

[3*] Как в 20-е годы о большевиках, так в 1931 г. Степун замечал о нацистах, что надвигающаяся «победа национал-социализма в первую очередь означает победу миросозерцательного течения над интересократией» (наст. издание, с. 478).

[4*] Георг Зиммель был постоянным автором русского варианта журнала «Логос», издававшегося Степуном. Возможно, речь идет о следующем высказывании Зиммеля: «Море и цветы, Альпы и звездное небо – все, что здесь связано с ценностью, существует только в рефлексах субъективной души» (*Зиммель Г.* Понятие и трагедия культуры // Логос. М., 1911–1912. Книга вторая и третья. С. 8).

[5*] Карл Шмитт (Carl Schmitt, 1888–1985): немецкий юрист и философ, с 1921 г. профессор в Грайсвальде, с 1926 г. – в Берлине, с 1932 г. – в Кёльне, в 1933 г. – член Герингского сената, один из ведущих юристов Третьего рейха. Представитель возникшей между Первой и Второй мировыми войнами теории о тотальных (всеобщих, все подчиняющих себе) государствах, теоретик консерватизма. Его исследования и труды остаются и сегодня предметом живых споров.

[6*] Эту проблему Шмитт ставил в своей книге «Der Begriff der Politischen. München: Duncker und Humblot, 1932. См. перевод на русский язык: *Шмитт К.* Понятие политического. Перевод, предисловие, комментарии А.Ф. Филиппова // Вопросы социологии. 1992. № 1. По мнению Шмитта, политика есть лишь постольку самостоятельная сфера жизни, поскольку противоположность дружбы и вражды не сводима ни к каким иным противоположностям. Враг не есть носитель зла или лжи; не есть он и воплощение уродства; он не конкурент, в которого его пытался превратить экономический либерализм, и не инакомыслящий собеседник, за которого его принимала демократия. Враг есть враг, т.е. существо, процветание которого не совместимо с благополучием моей жизни и который должен быть обезврежен; если нет других средств – уничтожен, убит. (См.: С.37–67).

[7*] Имеется в виду книга Ницше «Der Wille zur Macht», вышедшая после его смерти, составленная из афоризмов философа его сестрой и очень популярная среди нацистов.

[8*] Всеобщей воле (*фр.*).

[9*] Ин. 8, 32.

[10*] Эта мысль об аристократизме свободы и демократии и их связи с христианством укоренилась после Второй мировой войны в сознании русских философов-эмигрантов. Ср.: «Вопреки всем распространенным и в христианских, и в антихристианских кругах представлениям, благая весть возвещала не ничтожество и слабость человека, а его *вечное аристократическое достоинство.* Это достоинство человека – и притом *всякого* человека в первооснове его существа (вследствие чего этот аристократизм и становится основанием – и притом *единственным* правомерным основанием – “демократии”, т.е. *всеобщности* высшего достоинства человека, прирожденных прав всех людей) – определено его *родством с Богом*» (*Франк С.Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949. С. 124–125; курсив С.Л. Франка).

Россия между Европой и Азией

Впервые по-русски в авторском переводе: Новый журнал. 1962. Кн. 69. С. 251–276; *То же:* Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. Редакторы-составители: *Л.И. Новикова*, *И.Н. Сиземская*. М., 1993. С. 307–328. Печатается по этому изданию. В примечаниях используются наработки предшествовавших исследователей.

[1*] По-видимому, Ф.А. Степун считал автором этих строк В.С. Соловьёва, который действительно приводит их в своем письме к В.Л. Величко от 3 июня 1897 г. (см.: Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. СПб., 1908. Т. 1. С. 232). На самом деле – это начальные строки мистерии Козьмы Пруткова «Сродство мировых сил» (Сочинения Козьмы Пруткова. М., 1976. С. 245). – *В.С.*

[2*] Из стихотворения В.С. Соловьёва «Панмонголизм» (1 октября 1894).

[3*] Из стихотворения В.С. Соловьёва «Ex oriente lux» (1890).

[4*] С некоторыми искажениями цит. по: *Иванов Вяч.* О русской идее. См.: *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М.: Республика. 1994. С. 361.

[5*] Из стихотворения Вяч. Иванова «Месть мечная» (12 мая 1904; из первой книги «Cor ardens).

[6*] Из стихотворения А. Блока «Русь моя, жизнь моя, вечно ль нам маяться?»

[7*] Из стихотворения А. Белого «Из окна вагона».

[8*] Анри Масси – современный Степуну французский мыслитель и общественный деятель. Чтобы дать более подробное представление об этой его книге, стоит привести отрывок из рецензии Бердяева (*Massis H.* Defense de l'Occident. Le roseau d'or [Защита запада. Тростник из золота]. 1927): «Масси обоготворяет латинскую цивилизацию, пределы бытия совпадают с пределами этой цивилизации, и за ее пределами начинается царство хаоса, темный и страшный Восток. Масси – правый католик. ...Для Масси Европа кончается у Рейна. Германия для него Азия и столь же страшна, как Россия и Индия» (*Бердяев Н.А.* Обвинение Запада // Путь. Париж, 1927. № 8. С. 145).

[9*] Порядок (*лат*).

[10*] В этих словах, приписанных Степуном Достоевскому, тем не менее содержится резюме поздней историософской позиции писателя. См.: *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1881 г. // *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 32–40.

[11*] Из стихотворения Н. Клюева, начатого этими словами.

[12*] См. указанную статью Н.С. Трубецкого в кн.: *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. М., 1995. С. 141–161.

[13*] Имеются в виду знаменитые слова Н.К. Михайловского: «Всякий раз, как приходит мне в голову слово "правда", я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда, – в *этом* огромном смысле слова, – *всегда составляла цель моих исканий*» (*Михайловский Н К.* Сочинения. СПб., 1896. Т. I. С. V). – *В.С.*

[14*] См.: *Кириллов И.* Третий Рим. М., 1914.

[15*] «Логос» – международный ежегодник, издававшийся с 1910 по 1914 г. русскими философами – С. Гессеном, Э. Метнером, Ф. Степуном, Б. Яковенко.

[16*] Неточная цитата из статьи Тургенева «Фауст» *(Тургенев И.С.* Собрание сочинений. В 30 т. М.: Наука, 1978. Т. 1. С. 206).

[17*] Духовидец (*нем.*).

[18*] Неточная цитата из письма Ф.М. Достоевского М.М. Достоевскому от 1 января 1840 г. (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1985. Т. 28. С. 69).

[19*] Отрывок из стихотворения Ф. Шиллера «Отречение»:

О, Вечность жуткая, стою, вздыхаю
У входа твоего.
Свидетельство на счастье я вручаю,
Его тебе я целым возвращаю,
О счастье я не ведал ничего.

(Перевод Н. Чуковского)

[20*] Отрывок из поэмы Н.В. Гоголя «Ганц Кюхельгартен. Идиллия в картинах».

[21*] Название книги Н.В. Гоголя – «Выбранные места из переписки с друзьями».

Дух, лицо и стиль русской культуры

Впервые в русском переводе: Вопросы философии. 1997. № 1. С. 154–165. (Предисловие к публикации Р.Е. Гергеля, перевод с немецкого Р.Е. Гергеля под редакцией В.К. Кантора). Печатается по этому изданию.

[1*] Цитата из стихотворения второй книги «Часослова» Р.М. Рильке.

[2*] *Толстой Л.Н.* Собрание сочинений. В 22 т. М., 1981. Т. 8. С. 377.

[3*] События «Чигиринского дела» излагаются неточно, начиная с даты. Действительно, в 1875 г. в Чигиринском уезде Киевской губернии происходили волнения государственных крестьян. Члены кружка «южных бунтарей» (Я.В. Стефанович, Л.Г. Дейч, И.В. Бохановский и С.Ф. Чубаров пытались использовать эти волнения для организации местного бунта, который, по их замыслу, должен был перекинуться на соседние районы. Зимой 1876 г. Стефанович, выдавая себя за ходока от херсонских крестьян к царю, установил связи с чигиринским крестьянством и к концу того же года доставил им «утвержденные царем» (написанные на самом деле самим Стефановичем) «Высочайшую тайную грамоту», устав крестьянского общества «Тайная дружина» и текст «Обряда святой присяги». В грамоте царь якобы признавал свое бессилие помочь крестьянам в борьбе против помещиков и предписывал им объединяться в тайные общества с целью восстания против дворян и чиновников и захвата всей земли. К середине 1877 г. «Тайная дружина» насчитывала около 2000 членов. Восстание намечалось на 1 октября 1877 г., но заговор был раскрыт. Таким образом, «Чигиринского восстания» на самом деле не было – был неудавшийся «Чигиринский

заговор» и «Чигиринское дело», по которому судили 336 крестьян (262 были оправданы, а 74 присуждены к различным наказаниям). Организаторам заговора – Стефановичу, Дейчу и Бохановскому, которым угрожала смертная казнь, в мае 1878 г. (еще до суда) удалось бежать из Киевской тюрьмы и скрыться за границей.

[4*] *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. С. 74.

[5*] *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 362.

[6*] Там же.

[7*] См. рассказ Л. Андреева «Тьма».

Москва – Третий Рим

Впервые в авторском переводе на русский язык: Новый журнал. 1960. Кн. 60. С. 245–265. Печатается по этому изданию.

Примечания составлены В.В. Саповым.

[1*] Кесаропапизм – то же, что цезарепапизм.

[2*] Мф. 22, 21.

[3*] «В сороковой год» – энциклика, опубликованная 15 мая 1931 г. в 40-летнюю годовщину публикации энциклики папы Льва XII «Rerum novarum» («О новых вещах»; 15 мая 1891 г.), в которой развивалось социальное учение католицизма. Энциклика Пия XI повторяла и подтверждала основные положения «Rerum novarum», а также проповедовала социальный мир и сотрудничество сословий.

[4*] Рим. 13, 1.

[5*] Точнее, в IV-й главе IV-й книги (название главы – «Насколько государства, чуждые справедливости, подобны разбойническим шайкам»). Августин пишет здесь: «Итак, при отсутствии справедливости, что такое государства, как не большие разбойнические шайки; так как и самые разбойнические шайки что такое, как не государства в миниатюре? И они также представляют собою общества людей, управляются властию начальника, связаны обоюдным соглашением и делят добычу по добровольно установленному закону. Когда подобные шайки потерянных людей возрастают до таких размеров, что захватывает области, основывает оседлые жилища, овладевает городами, подчиняет своей власти народы: тогда она открытее принимает название государства, которое уже вполне усвояет не жадность подавленная, а приобретенная безнаказанность. Прекрасно и верно отвечал Александру Великому один пойманный пират. Когда царь спросил его, какое право имеет он грабить на

море, тот дерзко отвечал: “Такое же, какое ты повсеместно, но так как я делаю это на небольшом судне, меня называют разбойником, а поелику ты располагаешь огромным флотом, тебя величают императором”» (*Блаженный Августин*. О граде Божием. М., 1994. Т. I. Кн. 1–7. С. 183–184).

Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции

Впервые в авторском переводе на русский язык: Мосты. 1959. № 3. С. 171–188; *То же:* Встречи и размышления. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 261–284. Печатается по последнему изданию.

Примечания составлены В.В. Саповым.

[1*] Познать мир – значит его изменить (нем.)

[2*] Jus gentium (*лат.*) – букв.: «право народов»; в римском праве: система правовых норм, определявших отношения между римскими гражданами, с одной стороны, и негражданами – с другой, а также отношения неграждан между собой; в новое время – международное право.

[3*] Не Белинский, а Н.А. Добролюбов, посвятивший творчеству А.Н. Островского две статьи: «Темное царство» (1859) и «Луч света в темном царстве» (1860).

«Бесы» и большевистская революция

Впервые на русском языке: Судьбы России. Нью-Йорк, 1957. С. 26–39.

Печатается в авторском переводе по изданию: Встречи и размышления. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 99–120.

[1*] Цитата из письма Ф.М. Достоевского А.Н. Майкову от 9 (21) октября 1870 г. из Дрездена (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л., 1986. Т. 29. Кн. 1. С. 145).

[2*] Имеются в виду следующие слова из письма Каткову от 8 (20) октября 1870 г. из Дрездена: «Николай Ставрогин... это лицо трагическое, ...это и русское, и типическое лицо» (Там же. Т. 29. Кн. 1. С. 142).

[3*] Да, Россия, которую я любил всегда (*фр.*). См.: Там же. Т. 10. С. 499 («Бесы». Ч. III. Гл. 7). – *В.С.*

[4*] Быт. 3, 19.

[5*] Знаменитая строка из не менее знаменитого стихотворения Ф.И. Тютчева «Silentium!» (1830).

[6*] Точно эта фраза из статьи С.Н. Булгакова «Русская трагедия» выглядит так: «Ставрогин есть герой этой трагедии, в нем ее узел, с ним связаны все ее нити, к нему устремлены все чаяния, надежды и верования, и в то же время *его нет*» (*Булгаков С.Н.* Русская трагедия // *Булгаков С.Н.* Сочинения. В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 503).

[7*] Ф.А. Степун кратко и своими словами передает следующую идею Р. Гвардини. Дойдя в своем анализе образа Ставрогина до того момента, когда «зверь вдруг выпустил свои когти», Гвардини пишет: «Мы четко ощущаем, но с трудом выражаем словами, почему при описании выражения лица или внешности того или иного человека приходится обращаться к образам, лежащим вне сферы человеческого. Это происходит тогда, когда мы улавливаем в его повадках или нечто механическое, свойственное марионеткам, или сходство с каким-то животным, причем вполне конкретным.

В человеке заключен механизм, определяемый строением его скелета и функциями отдельных членов его туловища; однако он выступает как органическая часть живого мира и в этом смысле не выделяется из него. Как только, однако, он привлекает к себе внимание теми качествами, которые описаны выше, он отпадает от живого: здесь перед нами – нечто “мертвое”, что тем не менее “живет”. Сама по себе сфера механического находится вне пределов человеческого, но она расположена по соседству, и человек в состоянии ее почувствовать, более того, ощутить как альтернативу, хоть и разрушительную. Как только в движениях человека проступает механизм как таковой, эта альтернатива обретает актуальность. Тогда происходит нечто тревожное: безжизненное высасывает соки из живого в человеке и начинает свою мнимую жизнь. Создается впечатление, будто “дух” непосредственно привязан к материи, в то время как кровь и сердце отсутствуют. Здесь нет “тела”, а есть лишь “организм”, ирреальная жизненность которого может быть грациозной или весомой в своих проявлениях, но может в тот же самый миг обратиться в нечто призрачное, демоническое, страшное» (*Гуардини Р.* Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 224–225). – *В.С.*

[8*] Цитата из стихотворения «Всю жизнь ждала...» (13 января 1908):

Забавно жить! Забавно знать,
Что под луной ничто не ново!
Что мертвому дано рождать
Бушующее жизнью слово!

(*Блок А.А* Сочинения. В 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 275). – *В.С.*

[9*] О влиянии философии Николая Кузанского на философскую концепцию С.Л. Франка см.: *Ильин В.Н.* Николай Кузанский и С.Л. Франк // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 85–116.

[10*] Имеется в виду основное положение философии Николая Кузанского из его трактата «Об ученом незнании» (1440) о том, что знание есть незнание, а точная истина непостижима.

[11*] См. об этом статью Степуна «О “Бесах” Достоевского и письмах Максима Горького» (наст. издание, с. 391–406).

[12*] Точно эта фраза из статьи С.Н. Булгакова «Русская трагедия» выглядит так: «Она [Хромоножка] праведна и свята, но лишь естественной святостью Матери-Земли... Она хорошо знает святость земли, для нее “Бог и природа одно”, но она еще не знает того Бога,.. вместе с последним вздохом [которого] “умер великий Пан”... И сама она мученически гибнет от мстительной злобы обличенного самозванца, судьбою Кассандры, античной ее сестры» (*Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996, с. 13). – *В.С.*

[13*] Точная цитата из «Дневника писателя» (1876, июнь, гл. 1, I): «У нас он [Шиллер], вместе с Жуковским, в душу русскую всосался, клеймо в ней оставил, почти период в истории нашего развития обозначил» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. Л., 1981. Т. 23. С. 31). – *В.С.*

[14*] Имеется в виду знаменитая цитата из Записной тетради 1880–1881 гг.: «Церковь в параличе с Петра Великого» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. Л., 1984. Т. 27. С. 49). – *В.С.*

ВСТРЕЧИ

Этому разделу дано название сборника, изданного еще самим Степуном (*Степун Федор*. Встречи. Мюнхен: Товарищество зарубежных писателей, 1962), в котором он опубликовал тексты-характеристики своих духовных встреч с классиками и современниками. Составитель позволил себе добавить в этот раздел однотипные тексты (Г.П. Федотов, Б.Л. Пастернак, Художник свободной России, В последний раз (Памяти Ф.И. Шаляпина), Вера и знание в философии С.Л. Франка).

В предисловии к сборнику «Встречи» Степун писал: «Я долго думал, как мне озаглавить свою книгу. Удачно только то название, которое является как бы портретом книги, указанием на ее сущность. Такого, вполне меня удовлетворяющего названия, я найти не мог. Причина этого, конечно, в том, что предлагаемые читателю страницы представляют собой если не обычный сборник разнохарактерных, мало чем друг с другом связанных статей, то все же и не целостно задуманную и в сравнительно короткое время написанную работу, а ряд перекликающихся друг с другом статей, которые писались на протяжении почти что сорока лет. ...После долгих исканий я решил назвать свою книгу "Встречи". Встречи бывают весьма разные: мимолетные и вековечные. Бывают и такие мимолетные, что остаются на всю жизнь незабвенными. В моей памяти, уже давно немолодого человека, много самых разнообразных встреч. В предлагаемую вниманию читателя книгу я включил только наиболее для меня важные. Среди них и две встречи с великими тенями прошлого – с Достоевским и Толстым» (*Степун Федор*. Встречи. Достоевский – Л. Толстой – Бунин – Зайцев – В. Иванов – Белый – Леонов. Мюнхен: Товарищество зарубежных писателей, 1962. С. 5–6). Многие тексты из этого прижизненного издания были перепечатаны в сборнике: Встречи и размышления. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992.

Миросозерцание Достоевского

Эта статья входила в составленный самим Степуном сборник «Встречи». Мюнхен, 1962. С. 11–37. Печатается по: Встречи и размышления. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 70–98. Из сборника «Встречи» статья была перепечатана в кн.:

О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. Сборник статей. М., 1990. С. 332–351.

[1*] Этот каталог впервые был опубликован Л. Гроссманом в книге «Библиотека Достоевского» (Одесса, 1919), затем в книге: *Гроссман Л.П.* Семинарий по Достоевскому. Материалы, библиография и комментарии (М.; Пг., 1922. С. 20–50). Однако утверждение Ф.А. Степуна о том, «что на книжной полке писателя постоянно красовалось полное собрание сочинений Платона», следует отнести к разряду сильных преувеличений: в библиотеке Ф.М. Достоевского имеется лишь одна книга античного мыслителя – «Платон в изложении Клифтона Коллинза» (Указ. соч. С. 29. № 58). – *В.С.*

[2*] Имеется в виду книга А.З. Штейнберга «Система свободы Ф.М. Достоевского»; она издана на русском языке в 1923 г. в Берлине. – *В.С.*

[3*] Строка из стихотворения Тютчева «Эти бедные селенья» (13 августа 1855 г.).

[4*] *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л., 1979. Т. 19. С. 69. У Достоевского вместо «страшная мысль» – «странная мысль», а также еще ряд мелких расхождений с оригиналом.

[5*] т.е. одетая в перчатку (от фр. gant – перчатка). – *В.С.*

[6*] Речь идет о статье: *Волошин Г.* Пространство и время у Достоевского // Slavia. Прага, 1933. Т. XII. № 1–2. С. 162–172.

[7*] См. прим. [8*] на с. 785.

[8*] Неточность Степуна. На самом деле эта знаменитая фраза была опубликована не в «Дневнике писателя», а была найдена в записной книжке писателя за 1880–1881 гг. после его смерти. Точно она звучит так: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 65).

[9*] Религиозные образы в произведениях Достоевского (*нем.*) – название предисловия к книге «Человек и вера». «В конечном итоге, – пишет Р. Гвардини, – действия героев Достоевского определяются религиозными силами и мотивами, под влиянием которых и принимаются те или иные решения» (*Гуардини Р.* Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 5). – *В.С.*

[10*] Речь идет о кинофильме «Раскольников» («Raskolnirow»), снятом режиссером Робертом Вине в 1923 г. в Германии. В фильме снимались в основном русские актеры. Талантливый худож-

ник-декоратор, имя которого забыл Ф.А. Степун, – Андрей Андреев. – *В.С.*

[11*] См.: Ин. 8, 32.

[12*] Имеется в виду статья Достоевского «Одна из современных фальшей» (1973), цитируемая с мелкими неточностями. См.: *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л., 1980. Т. 21. С. 129).

[13*] Ин. 14, 6.

[14*] Ошибка Степуна. Приводимые им слова Достоевского находятся не в статье «Старые люди», а в статье «Среда». Начало цитаты дано тоже неточно и звучит так: «Есть идеи невысказанные, бессознательные...» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л., 1980. Т. 21. С. 17).

[15*] По смыслу верная, но словесно не очень точная цитата из «Дневника писателя» за 1881 г. См.: *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 18–19.

[16*] Не очень точная цитата из «Дневника писателя» за 1881 г. См.: Там же. С. 33, 36.

[17*] Быт. 3, 19.

[18*] См. прим. [14*] на с. 785.

[19*] Пересказ эпизода из статьи «Влас». См.: *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л., 1980. Т. 21. С. 33–34.

Религиозная трагедия Льва Толстого

Впервые: Мосты. 1961. № 6. с. 185–208; *То же:* Встречи. Мюнхен, 1962; *То же:* Встречи и размышления. London, 1992. С. 121–151. Печатается по последнему изданию.

Примечания (кроме [6*]) составлены В.В. Саповым.

[1*] Имеется в виду «Комитет для высшего надзора за духом и направлением печатаемых в России произведений», председателем которого в 1848 г. был назначен Д.П. Бутурлин (1790–1849). Об эпизоде, упомянутом Ф.А. Степуном, рассказывает графиня А.Д. Блудова в своих «Записках» (М., 1889). Когда Д.Н. Блудов (отец графини) по поводу вычеркнутых «неуместных слов» заметил Бутурлину, что он, таким образом, осуждает своего ангела, св. Димитрия Ростовского, который сочинил этот Акафист и никогда не считался революционером, тот ответил: «Кто бы ни сочинял, тут есть опасные выражения». Блудов заметил, что подобные выражения есть и в Евангелии. Бутурлин, впрочем, уже в шуточном тоне,

ответил, что если бы Евангелие не было такой известной книгой, то цензуре нужно было бы исправить и ее.

[2*] Тит. 3, 10.

[3*] Быт. 47, 18.

[4*] Имеется в виду очерк С.Н. Булгакова «На смерть Толстого», опубликованный в «Сборнике втором [издательства «Путь»]. О религии Льва Толстого». М, 1912. См.: *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 234–239.

[5*] Имеется в виду статья «Русская трагедия», впервые напечатанная в «Русской мысли» (1914, кн. 4) и вошедшая впоследствии в состав сборника статей С.Н. Булгакова «Тихие думы» (М., 1918).

[6*] Описка Степуна. Речь идет о селении Шамордино, где в монастыре жила сестра писателя.

[7*] Во второй части «Фауста» ангелы, «паря в высшей атмосфере и неся бессмертную сущностью Фауста», поют:

Спасен высокий дух от зла
Произволеньем Божьим:
Чья жизнь в стремлениях прошла,
Того спасти мы можем.

(Гёте И.В. Фауст. М., 1969. С. 466–467; перевод Б.Л. Пастернака).

Иван Бунин

Впервые: Современные записки. Париж, 1934. Кн. 54. С. 127–211; *То же:* Встречи. Мюнхен, 1962; *То же.* Встречи и размышления. London, 1992. С. 152–169. Печатается по последнему изданию.

Восторженное отношение Степуна к Бунину вызывало некоторое удивление, хотя и понимание: «Степун, философ немецкой выучки, всегда учитывал ограниченность германского идеализма, никогда вполне не доверял диалектике. Его, как и Гёте, всегда тянуло ко всему первичному, к корням, к бытию, еще себя не осознавшему, но питающему жизнь, и сердце, и ум. Этот гётевский путь неожиданно, но вполне закономерно приводит Степуна к Бунину, художнику, по шиллеровской терминологии, “наивному”, мало и слабо рефлектирующему, но причастному тайнам бытия и жизни, тайнам похоти и смерти, любви и памяти. Степун стремится уяснить, осмыслить то, что Бунин подслушал у природы не только в плане физическом, но и в плане метафизическом» (*Иваск Ю.* Федор Степун. Встречи. – См. наст. издание. С. 712–715).

Примечания составлены В.В. Саповым.

[1*] Орхестра – площадка в греческом театре, на которой находился хор. В данном случае речь идет об «орхестре» в специфическом понимании Вяч. Иванова, который в статье «О веселом ремесле и умном веселии» писал: «Атрофия органов религиозной восприимчивости и религиозной самодеятельности есть вместе атрофия органов восприимчивости и самодеятельности художественной. Да, мимо идет народа нашего чаша духовного рабства!

И если мимо идет, душа его раскроется и в художестве, от него идущем, им воззванном. Тогда встретятся наш художник и наш народ. Страна покроется орхестрами и фимелами, где будет плясать хоровод, где в действе трагедии или комедии, народного дифирамба или народной мистерии воскреснет истинное мифотворчество (ибо истинное мифотворчество – соборно), – где самая свобода найдет очаги своего безусловного, беспримесного, непосредственного самоутверждения (ибо хоры будут подлинным выражением и голосом народной воли)» (*Иванов В.И.* По звездам. Борозды и межи. М., 2006. С. 177–178).

[2*] Мистический анархизм – течение в русском символизме, связанное с именами Г.И. Чулкова и Вяч. Иванова. В 1906 г. вышла в свет книга Г. Чулкова «О мистическом анархизме», предисловие к которой написал Вяч. Иванов (статья «О неприятии мира»). Книга вызвала бурную полемику, продолжавшуюся до 1909 г. и приведшую к расколу в лагере русских символистов. Смысл «мистического анархизма» хорошо передает Вяч. Иванов в своей статье-предисловии. «...Не трудно доказать, – пишет он – что мистика, будучи сферой последней внутренней свободы, уже анархия... Равно идея безвластия есть уже мистика, или по крайней мере является несостоятельной, если отчуждена от корней мистических... Ведь в свободе и священном безумии этого волевого акта, противопоставляющего себя всему наличному и извне налагаемому на человека, мы и усматриваем существо мистики» (*Иванов Вяч.* Собрание сочинений. Брюссель, 1979. Т. III. С. 87–88). См. также: *Обатнин Г.В.* Неопубликованные материалы Вяч. Иванова по поводу полемики о «мистическом анархизме» // Лица. Биографический альманах. 3. М.; СПб., 1993. С. 466–477; *Чулков Г.* Валтасарово царство. М., 1998. С. 341–360.

[3*] Имеются в виду так называемые «ивановские среды», которые происходили в Петербурге на «башне» Вячеслава Иванова с 1905 по 1907 г. Описание первой «среды» сохранилось в воспоминаниях В. Пяста (Встречи. М., 1929. С. 96–102). Подробнее см.: *Шишкин А.*

Симпосион на петербургской башне в 1905–1907 гг. // Русские пиры (Канун: Альманах. Вып. 3. СПб., 1998. С. 272–352); *Эрберг К.* Художественная жизнь Петербурга // Золотое руно. 1906. № 4. С. 80; *Бердяев Н.А.* Ивановские среды // Русская литература XX века. 1890–1910 / Под ред. С.А. Венгерова. Т. III. Кн. VIII. М.: Изд-во т-ва «Мир» [1917]. С. 97–100; *Иванова Л.* Воспоминания. Книга об отце. М., 1992. С. 319–323.

По поводу «Митиной любви»

Впервые под заглавием «Литературные заметки. И.А. Бунин. По поводу “Митиной любви”»: Современные записки. Париж, 1926. Кн. 27. С. 323–345; *То же* (под заглавием «По поводу “Митиной любви”») // *Степун Ф.* Встречи. Мюнхен: Издание товарищества зарубежных писателей, 1962. С. 103–122; *То же:* Русская литература. 1989. № 3. С. 112–122. Печатается по сборнику «Встречи».

[1*] Это чересчур (*фр.*). – *В.С.*

Памяти Андрея Белого

Впервые: Современные записки. Париж, 1934. Кн. 56. С. 267–283; *То же*: Встречи. Мюнхен, 1962; *То же*: Русская литература. 1989. № 3. С. 133–147; *То же*: Встречи и размышления. London. 1992. С. 191–211. Печатается по последнему изданию.

В одной из рецензий на книгу «Встречи» специально была отмечена глава об Андрее Белом: «В отношении Андрея Белого с долей некоторого приближения можно было бы сказать, что как Тютчеву пришлось дожидаться Владимира Соловьёва, так и Андрею Белому пришлось потерпеть до Федора Степуна» (*Померанцев К.* «Встречи». Федор Степун. – Наст. издание. С. 710). О том, как восприняли образ Белого в изображении Степуна, можно судить по рецензии на *немецкую* книгу философа, где одним из героев опять же был Белый: «Литературоведы с интересом ознакомятся с блестящим анализом Степуна симфоний и романов Белого.... Вместе с тем (как и в своей русской книге “Встречи”) Ф.А. Степун воссоздает творческую сущность Белого: у него было гениальное дарование, много воображения, но мало личности, и под конец он совсем запутался в своей мистике и метафизике» (*Иваск Ю.* Mystische Weltschau. – Наст. издание. С. 720–724). Или в другой рецензии: «Белый, по собственному своему признанию, *безвесый*, *никакой*, чудесно-неожиданно воскресает и

живет в памяти Степуна: он хорошо виден, слышен и даже осязаем» (*Иваск Ю.* Федор Степун. Встречи. – Наст. издание. С. 712–715).

[1*] «Взвихренная Русь» – книга Алексея Ремизова об октябрьских и последующих днях большевистской революции (1917–1924).

[2*] Имеется в виду трагический герой пьесы Леонида Андреева «Анатэма» (1909), ищущий истины и справедливости. В авторских ремарках рисуется так: «*Анатэма* – так именуется Некто, преданный заклятию. ...Серый, осторожный и гибкий, как змея, отыскивающая нору» (*Андреев Л.* Собрание сочинений. В 6 т. М., 1994. Т. 3. С. 397). Сам Андрей Белый, отмечая «ходульно-плакатный символизм “Анатэмы”», иронизировал в своих «Арабесках» (1911): «Леонид Андреев поставил на сцену мировой разум с мечом в руке и заставил его высказаться в интервью с чертом. И мировой разум заговорил языком декадента уездного городка» (*Белый А.* Критика. Эстетика. Теория символизма. М., 1994. Т. 2. С. 446). Именно на этот пародийный образ «мирового разума» в облике уездного декадента намекал скорее всего Степун, говоря об анатэмских руках Белого.

[3*.] «Первое свидание» – поэма Андрея Белого (1921).

[4*] Дом песни (*фр.*) – организованный в Москве в 1908 г. центр концертно-лекционной пропаганды новых идей в музыке; издавал газету «Дом песни» выходившую в 1910–1911 гг. два раза в месяц. – *В.С.*

[5*] «Эмблематика смысла» – статья из сборника Андрея Белого «Символизм». М., 1910.

[6*] Имеется в виду статья Белого «Круговое движение (Сорок две арабески)» в журнале «Труды и дни». 1912. № 4–5. С. 51–73. Текст в основном был направлен против философов-неокантианцев из «Логоса»: «Сознание, составленное из суммы новокантианских сознаний, идиотично... до очевидности» (Указ. изд. С. 56). Белому отвечал Степун. См. наст изд. С. 351–362: «Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи “Круговое движение”».

[7*] Стихи из «Предисловия» поэмы А. Белого «Первое свидание».

[8*] Степун имеет в виду статью Вяч. Иванова «Ты еси» (1907), в которой утверждалась необходимость обращения к Богу для обретения своего «Я»: «Когда современная душа снова обретет “Ты” в своем “Я”, как его обрела душа древняя в колыбели всех религий, тогда она постигнет, что микрокосм и макрокосм тожественны» (*Иванов Вяч.* Родное и вселенское М., 1994. С. 94–95).

[9*] Очевидно, Степун имеет в виду следующие слова из «Эмблематики смысла» Белого: «Новизна современного искусства лишь в подавляющем количестве всего прошлого, разом всплывшего перед нами; мы переживаем ныне в искусстве все века и все нации»

(*Белый А.* Критика. Эстетика. Теория символизма. М., 1994. Т. 1. С. 142–143).

[10*] На самом деле Белый об этом говорит все в той же «Эмблематике смысла» буквально на второй странице: «Я не знаю, прав ли Ницше, окончательно осудивший александрийский период античной культуры; ведь этот период, перекрещивающий различные пути мысли и созерцаний, является для нас и доныне опорной базой, когда мы устремляемся в глубину времен; смешав александризм с сократизмом в одну болезнь, в одну дегенерацию, Ницше обрек собственный путь развития на суровый, ницшеанский суд; то, что создало Ницше таким, каким мы его любим, – не что иное, как александризм» (*Белый А* Критика. Эстетика. Теория символизма. М., 1994. Т. 1. С. 55).

Вячеслав Иванов

Впервые по-немецки: Wjatscheslaw Iwanow. Eine Portratstudie // Hochland. 1934. № 1. Впервые по-русски: Современные записки. Париж, 1936. Кн. 62. С. 229–246; *То же*: Встречи. Мюнхен, 1962; *То же*: Русская литература. 1989. № 3. С. 123–133; *То же*: Встречи и размышления. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 170–190. Печатается по последнему изданию.

[1*] т.е. 1936 года.

[2*] «Переписка из двух углов» (Пг.: Алконост, 1921. 62 с. Изд. 2-е: М., Берлин: Огоньки, 1923. 71 с.) – книга, составленная из писем Вяч. Иванова и Мих. Гершензона.

[3*] Правильное название: Дионис и прадионисийство. Баку, 1923. – *В.С.*

[4*] Об «органической эпохе» говорилось в статье Вяч. Иванова «Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего» (впервые: Золотое руно. 1906. № 5–6).

[5*] Ненависть к судьбе (*лат.*). – *В.С.*

[6*] Любовь к Року, судьбе (*лат.*) – одно из основных нравственных понятий философии стоицизма, заимствованное впоследствии Ф. Ницше. – *В.С.*

[7*] Благие пожелания (*лат.*). – *В.С.*

[8*] Из стихотворения В.Я. Брюсова «Поэту» (1907; из книги «Все напевы»). – *В.С.*

[9*] От мысли к мысли, с горы на гору *(итал.*).

[10*] Полностью поэма («мелопея») Вяч. Иванова «Человек» была опубликована только в 1939 г.

[11*] Стихотворение из цикла «Римские сонеты» (*Иванов В.И.* Собрание сочинений. Брюссель, 1979. Т. III. С. 578).

[12*] Цитата из четвертой части «мелопеи» Вяч. Иванова «Человек» (Там же. С. 236). – *В.С.*

Борису Константиновичу Зайцеву – к его восьмидесятилетию

Впервые: Мосты. 1961. № 7. Печатается по: *Степун Ф.* Встречи. Мюнхен, 1962. С. 123–140.

Примечания составлены В.В. Саповым.

[1*] Заключительные строки поэмы А.А. Блока «Двенадцать».

[2*] См. прим. [7*] на с. 782.

[3*] Начальная строка «Плача Иосифа Прекрасного» из «Голубиной книги».

Г.П. Федотов

Впервые: Новый журнал. Нью-Йорк, 1957. Кн. 49. С. 222–242; *То же*: Русские философы. Конец XIX – середина XX века. Составитель *Л.Г. Филонова*. М., 1996. С. 81–98. Печатается по последнему изданию.

[1*] См. прим. [11*] на с. 788.

Б.Л. Пастернак

Впервые: Новый журнал. 1959. № 56. С. 187–206; *То же:* Сборник статей, посвященных творчеству Бориса Леонидовича Пастернака. Мюнхен: Изд. Института по изучению СССР. 1962; *То же:* Литературное обозрение. 1990. № 2. С. 65–71; *То же*: Встречи и размышления. London, 1992. С. 237–261. Печатается по последнему изданию.

Степун и Пастернак были знакомы с дореволюционных лет. Несколько текстов Степуна, попавших в руки поэта, побудили его к переписке. В собрании сочинений опубликовано два письма Пастернака Степуну. В письме от 30 мая 1958 г. Пастернак писал: «Дорогой Федор Августович, как радостно дать Вам знать, что изредка я кое-что узнаю о Вас. Сборник цветаевской прозы однажды попал мне в руки, с Вашим предисловием. Два немецких студен-

та из Мюнхена рассказывали прошлым летом о Вас. ...Я не знаю, позволит ли Вам Ваш вероятный и вполне понятный недосуг знакомиться с д-ром Ж. [“Доктором Живаго”], когда он выйдет у Фишера. Но перевод “Фауста” я Вам послал, когда еще не знал Вашего адреса, через П.П. Сувчинского. А если бы Вы его прочли, это за все вознаградит меня» (*Пастернак Б.Л.* Собрание сочинений. В 5 т. М., 1992. Т. 5. С. 559–560). Потом последовало еще одно письмо Пастернака, на которое Степун не отвечал, опасаясь повредить поэту, но почти сразу откликнулся на выход романа статьей на немецком языке (см.: Die neue Rundschau. 1959. № 70. S. 145–161). Затем в том же 1959 г. вышел русский вариант статьи.

Немецкий текст, очевидно, дошел до Пастернака. В письме Г.П. Струве от 30 октября 1962 г. Степун писал: «Недели за три до смерти Пастернака я получил от него очень милое письмо – третье по счету. На первые два я не отвечал, главным образом по просьбе жены, которая боялась повредить Борису Леонидовичу. На последнее ответил, но не отослал, так как узнал о его смерти. В этом последнем письме есть несколько строк о моей вышедшей только по-немецки работе. Русской статьи Пастернак, к сожалению, не получил. Вероятно, она понравилась бы ему еще больше, потому что она обширнее и затрагивает проблемы, которых в немецкой нет» («Последнее» письмо Пастернака // Независимая газета. 1994, 13 сентября; публикация Жоржа Шерона).

[1*] Манифест футуристов назывался «Пощечина общественному вкусу».

[2*] *Пастернак Б.Л.* Охранная грамота // *Пастернак Б.Л.* Сочинения. Под ред. проф. Г.П. Струве и Б.А. Филиппова. Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1961. Т. II. С. 241.

[3*] Там же, с. 235.

[4*] *Пастернак Б Л.* Доктор Живаго. Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1961. С. 448.

[5*] «К осени 1910 года около Степуна, явившегося в “Мусагет”, – писал А. Белый, – строилась философская молодежь; среди студентов его объявился Борис Леонидович Пастернак..» (*Белый А.* Между двух революций. М.: Худож. лит-ра, 1990. С. 342). Б.Л. Пастернак прочел в начале 1913 г. доклад «Символизм и бессмертие» (см.: *Пастернак Е.* Борис Пастернак. Материалы для биографии. М.: Сов. писатель, 1989. С. 176). О своем отношении к «Мусагету» Б. Пастернак упоминает в «Охранной грамоте» (см.: *Пастернак Б.* Охранная грамота. Шопен. М.: Современник, 1989. С. 13). – *В.С.*

[6*] *Пастернак Б.Л.* Охранная грамота // Пастернак Б.Л. Сочинения. Т. II. С. 243.

[7*] Там же. С. 43–44.

[8*] *Пастернак Б.Л.* Доктор Живаго. С. 455.

[9*] *Пастернак Б.Л.* Звезды летом // *Пастернак Б.Л.* Сочинения. Т. I. С. 20.

[10*] *Пастернак Б.Л.* Охранная грамота // *Пастернак Б.Л.* Сочинения. Т. II. С. 215.

[11*.] *Пастернак Б.Л.* Автобиографическая повесть // *Пастернак Б.Л.* Сочинения. Т. II. С. 31.

[12*] *Пастернак Б.Л.* Доктор Живаго. С. 513.

[13*] Там же. С. 463.

[14*] Там же. С. 198.

[15*] Там же. С. 68.

[16*] Там же. С. 465.

[17*] Там же. С. 91.

Художник свободной России

Впервые: Мосты. Мюнхен, 1963. № 10. С. 160–164. Статья выросла из рецензии Степуна на книгу князя С. Щербатова «Художник в ушедшей России» (См. наст. издание. С. 636–638).

В последний раз. Памяти Ф.И.Шаляпина

Впервые: Современные записки. Париж, 1938. Кн. 66. С. 370–377.

[1*] См. современное издание: *Шаляпин Ф.И.* Страницы из моей жизни. Маска и душа. М.: Книжная палата, 1990. 464 с.

Вера и знание в философии С.Л. Франка

Впервые: Новый журнал. Нью-Йорк, 1965. № 81. С. 225–230.

В примечании от редакции было написано: «Этот небольшой очерк Ф. Степуна о философии С.Л. Франка – радиопередача. Она была передана в СССР радиостанцией “Свобода”».

ПРИЛОЖЕНИЯ*

*Примечания к «Приложениям» (за исключением преамбул) составлены В.В. Саповым.

Ранние статьи

От редакции

Впервые: Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М.: Мусагет, 1910. Кн. I. С. 1–16 (написана в соавторстве с С.И. Гессеном). Переиздание: *Гессен С.И.* Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1999. С. 707–772.

Критическую статью В.Ф. Эрна «Нечто о Логосе, русской философии и научности», направленную против первого выпуска журнала «Логос» и, в частности, против статьи «От редакции». см. наст. издание. С. 639–669.

1* С точки зрения (*лат.*).

2* Речь идет о двух составляющих правды – истины и справедливости в концепции Н.К. Михайловского. Первая из них относится к области теории, а вторая – к области практики таким образом, что они не только не противоречат друг другу, но и отражают друг друга в этих областях. См.: *Михайловский Н.К.* Письма о правде и неправде (1877) // *Михайловский Н.К.* Сочинения. СПб., 1909. Т. VI. Стб. 381–464.

3* От «александрийства» – культуры конца IV – конца I вв. до н. э., сложившейся в эпоху эллинизма, с центром в г. Александрия (Египет). Отличалась филологической утонченностью, но носила в основном нетворческий («комментаторский») характер.

Логос

Впервые: Труды и дни. 1912. № 1. Январь-февраль. С. 68–73.

К феноменологии ландшафта

Впервые: Труды и дни. 1912. № 2. Март-апрель. С. 52–56.

1* В современном переводе – «Критика способности суждения».

Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение»

Впервые: Труды и дни. 1912, № 4–5. Июль-октябрь. С. 74–86.

Ответ А. Белого на «открытое письмо» Степуна см. на с. 669–679 наст. издания.

[1*] Хоть он и бесстрашен как мамелюк, повиновение – вот что красит христианина (*нем.*).

[2*] В начале было дело *(нем)*.

[3*]
В твоем мышлении *живут мировые* идеи...
В твоем чувстве *зарождаются мировые* силы...
В твоей воле *творят мировые* сущности...
(«Страж порога», Штейнер)

О некоторых отрицательных сторонах современной литературы

Впервые: Северные записки. 1913. № 10. Октябрь. С. 121–133.

[1*] Цитата из комедии «Чайка» (действ. 2). См.: *Чехов А.П.* Собрание сочинений. В 12 т. М., 1961. Т. 10. С. 452.

Прошлое и будущее славянофильства

Впервые: Северные записки. 1913. № 11. Ноябрь. С. 121–137.

[1*] См. прим. [8*] на с. 793.

[2*] Названия наиболее известных философских работ В. Соловьёва: «Критика отвлеченных начал» и «Кризис западной философии».

[3*] Это третья из пяти эпох развития человечества, которые Фихте рассматривает в своих лекциях Основные черты современной эпохи» (лекция I). См.: *Фихте И.Г.* Сочинения. В 2 т. СПб., 1993. Т. II. С. 371.

[4*] Неточная цитата из стихотворения В.Я. Брюсова; у Брюсова вместо «бесконечно» – «беспощадно».

О «Бесах» Достоевского и письмах Максима Горького

Впервые: Северные записки. 1913. № 12. Декабрь. С. 120–136.

Статья вызвана откликами М. Горького на постановку в Московском художественном театре спектаклей по произведениям

Достоевского: «О “карамазовщине”» (Русское слово. 1913. № 219. 24 сентября) и «Еще раз о “карамазовщине”» (Биржевые ведомости. 1913. 8, 9 октября, вечерний выпуск). Из крупных русских философов вскоре на ту же тему высказались *С.Н. Булгаков* в статье «Русская трагедия. О “Бесах” Достоевского в связи с постановкой романа в Московском Художественном театре» (Русская мысль. 1914. Кн. IV), *Вяч. Иванов* в статье «Основной миф в романе “Бесы”» (Русская мысль. 1914. Кн. IV) и *Н.А. Бердяев* в статье «Ставрогин» (Русская мысль. 1914. Кн. V).

[1*] Контаминация цитат из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: «Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю целуй неустанно, ненасытимо люби, всех люби, все люби, ищи восторга и исступления сего» ... «Всякий пред всеми и за все виноват» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. СПб., 1895. Т. 12. С. 383, 343).

[2*] Coup de théâtre (*фр.*) – сценическая неожиданность, создающая эффект.

СТАТЬИ 20–30-Х ГОДОВ

Два Гейдельберга

Впервые: Дни (ежедневная газета). Берлин, 1924. 6 января. С. 2–3; 10 января. С. 2–3.

[1*] Слова из популярной песни немецкого поэта и писателя И.В. Шеффеля (1826–1886), начинающейся такими словами: «Alt Heidelberg, du feine, du Stadt, am Ehren reich...» – «Старая Хейдельберг [в нем. языке Гейдельберг – женского рода], ты утонченная, ты город, богатый славой».

[2*] У Ф.А. Степуна было два младших брата. К сожалению, в своих мемуарах он чаще всего называет их «брат» или «братья» (точно так же он пишет и о сестрах), так что будущему комментатору «Бывшего и несбывшегося» придется немало потрудиться, чтобы точно установить, о каком именно брате идет речь в том или ином контексте. В данном контексте речь идет о брате по прозвищу «Липочка», «спутнике и друге студенческих лет», как назвал его однажды в своих мемуарах Ф.А. (Бывшее и несбывшееся, с. 626; другие упоминания о нем – на с. 14, 592, 600). О судьбе другого младшего брата Федора Августовича – Владимира – известно со слов ученицы Степуна

В. Пирожковой. Вот что она пишет: «Он [Ф.А. Степун], конечно, знал, что в сталинском СССР он бы не выжил. Его и здесь шантажировали представители советской власти, требуя прекращения лекционной деятельности, а то в противном случае брату, оставшемуся в СССР, будет плохо. Однако брат его и так уже сидел в концлагере. Степун говорил мне, что эти угрозы его страшно мучают. “Но я не могу прекратить своей деятельности, это все равно, что прекратить жизнь. И кто поручится мне, – размышлял он, – что брату моему станет легче, если я исполню их требования?” Никто за это не мог поручиться, скорее всего судьба брата ни в чем бы не изменилась. Но тяжесть на сердце оставалась, и никто не мог ее снять. Кстати, его брат пережил концлагерь, при Хрущёве был выпущен и даже пережил Федора Августовича, который, впрочем, был старшим в семье» (там же, с. 642).

[3*] Когда еще все было таким иным (*нем.*).

[4*] Все знакомые вам русские господа (*нем.*).

[5*] У которого, очевидно, дела обстоят очень хорошо (*нем.*). К. – Михаил Иванович Катарджи, «сын крупного помещика и предводителя дворянства Бессарабской губернии», о котором Ф.А. Степун рассказывает в своих мемуарах (Бывшее и несбывшееся. СПб., 1994. С. 93).

[6*] С которым революция обошлась круто (*нем.*).

[7*] Частные бесплатные лекции (*итал.*, *нем.*). Об этих лекциях Ф.А. Степун пишет в мемуарах: «Кроме специальных курсов по истории искусств, он [Г. Тоде] ежегодно читал в переполненном актовом зале цикл общедоступных лекций, на которые, как на концерты Никиша, собирался не только весь город, но приезжали даже слушатели из соседних городов» (Бывшее и несбывшееся. СПб., 1994. С. 79).

[8*] Talar (*нем.*) – мантия.

[9*] О глубокой тайне, окружающей пластичность (*нем.*), или, как пишет Ф.А. Степун в своих мемуарах, «о несказуемом и несказанном, о тайне молчания» (Бывшее и несбывшееся. СПб., 1994. С. 79).

[10*] О созерцании и вере (*нем.*).

[11*] Немецкий характер и немецкий дух (*нем.*).

[12*] Немецкое целомудрие и немецкую душевность (*нем.*).

[13*] Мясные холодные закуски (*нем.*).

[14*] Сквер, парк (*нем.*)

[15*] Замок (*нем.*). Этот пользующийся всемирной известностью замок, располагающийся на холме Иеттебюль на высоте 89 м над городом, на самом деле представляет собой группу зданий и развалин, самые древние из которых относятся ко временам пфальцграфа Рудольфа I (1294–1319).

[16*] Посыльный, носильщик (*нем.*).

[17*] Да ведь это же давние знакомые (*нем.*).

[18*] Вилла «мир» (или «согласие»); вилла «безумие» (*нем.*). Эта вилла – знаменитая русская читальня в Гейдельберге, ставшая в те годы центром русского партийного студенчества. Подробнее о ней см. в мемуарах Ф.А. Степуна (Бывшее и несбывшееся, с. 88–100), где он, частности, рассказывает и об упоминаемых ниже Наталье Осиповне Коган-Бернштейн, вдове расстрелянного социалиста-революционера, и ее неразлучной подруге, провокаторше Жученко, «которую в читалке все любили за тихий нрав и преданность делу» (там же, с. 95).

[19*] Как видно из мемуаров Ф.А. Степуна, этим лектором был Лев Дейч (там же, с. 89–90).

[20*] Для меня это была большая честь, я даже денег не взял у этого господина (*нем.*).

[21*] Товарищ Зауэртайг (*нем.*).

[22*] Но мне, пожалуйста, налейте только полчашки (*нем.*).

[23*] Русская революция была большой судьбой, немецкая же – лишь большой пошлостью (*нем.*)

[24*] Ober (*нем.*) – официант.

[25*] Людвигсхафен – ближайший к Гейдельбергу крупный промышленный город (в то время – центр химической промышленности Германии) и речной порт на Рейне. Возможно, ответ официанта имел тот смысл, что теперь университетский город Гейдельберг (большая часть населения которого до войны так или иначе работала на университет) живет по ценам промышленного Людвигсхафена, который к тому же находился в то время в так называемой демилитаризованной зоне.

[26*] Имеются в виду территории, которые по Версальскому мирному договору (1918 г.) были возвращены Франции (Эльзас и Лотарингия) или отошли к Бельгии, а также область Саара, переданная на 15 лет под управление Лиги Наций.

[27*] т.е. внесенные в список, зачисленные в университет (в отличие от вольных и посторонних слушателей, которым не выдается свидетельство, подтверждающее их имматрикуляцию).

По поводу письма Н.А. Бердяева

Впервые: Современные записки. Париж, 1925. Кн. 24. С. 304–320.

[1*] Все, что истинно находится Там, с необходимостью возвышается над Тем (*нем.*).

Об общественно-политических путях «Пути»

Впервые: Современные записки. Париж, 1926. Кн. 29. С. 442–448.

[1*] О книгоиздательстве «Путь» см.: *Голлербах Е.* К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000; список изданий «Пути» – на с. 456–459.

[2*] См. прим. [6*] на с. 777.

Германия

Впервые: Современные записки. Париж, 1930. Кн. 42. С. 413–421.

Статья посвящена анализу современной Степуну послевоенной литературы.

[1*] В переводе на русский книга издавалась под названием «На западном фронте без перемен».

Письма из Германии. (Формы немецкого советофильства)

Впервые: Современные записки. Париж, 1930. Кн. 44. С. 448–463 (подпись – *Николай Луганов*).

[1*] Вагнер и Брукнер кажутся мне чересчур немцами (*нем.*).

[2*] См. прим. [19*] на с. 788.

Письма из Германии (Национал-социалисты)

Впервые: Современные записки. Париж, 1931. Кн. 45 (XLV). С. 446–474 (подпись – *Николай Луганов*).

[1*] Манчестерская школа политэкономии возникла в 30-х годах XIX века в Англии; возглавляли ее Р. Кобден и Дж. Брайт, возродившие принципы фритредерства (невмешательства государства в частнопредпринимательскую деятельность) и возглавившие борьбу за их претворение в жизнь (в 1838 г. они организовали «Лигу борьбы против хлебных законов», пытались привлечь на свою сторону чартистов). Впоследствии «манчестерцы» образовали левое крыло Либеральной партии Великобритании.

[2*] Имеется в виду «Третий Рейх».

[3*] Авторитет, не большинство (*нем.*).

[4*] Либеральное движение молодежи в Германии в начале XX века.

Письма из Германии (Вокруг выборов президента республики)

Впервые: Современные записки. Париж, 1932. Кн. 49. С. 402–421.

ПОСЛЕДНИЕ ТЕКСТЫ

Католичество и православие

Впервые: Вестник. Орган РСХД. Мюнхен, 1949. № IX–X. С. 8–20.

[1*] Догмат о непогрешимости папы принят на I Ватиканском Соборе в 1870 г. и подтвержден на II Ватиканском Соборе (1962–1965 гг.). Согласно этому догмату, римский папа, выступая по вопросам веры и морали «с амвона» (ex cathedra), обладает непогрешимостью. Полный текст догмата см.: *Лозинский С.Г.* История папства. М., 1986, с. 352–353.

[2*] *Filioque* (букв.: «и сына» – *лат.*) – католическое дополнение к символу веры, в котором по формулировке первого и второго Вселенских соборов (325 и 381 гг.) говорится, что Святой сын исходит от Бога-Отца. Полемика по поводу этого добавления послужила одной из главных догматических причин разделения церквей на католическую и православную в 1054 г.

[3*] I Вселенский собор, состоявшийся в Никее в 325 г. Подробнее см.: *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994.

[4*] *Эсхатология* (от греч. eshatos – крайний, последний и logos – учение) – учение о конце света, в христианстве – о пришествии Мессии и окончательной победе над силами зла.

[5*] Господь сказал мне: «довольно для тебя благодати Моей, ибо сила моя совершается в немощи» (2 Кор. 12, 9).

Несколько мыслей по поводу международного съезда историков в Майнце

Впервые: Вестник РСХД. 1955. № 37 (II). С. 31–35.

[1*] «Формула веры» отца бесноватого, исцеленного Иисусом Христом: «Верую, Господи! Помоги моему неверию» (Мр. 9, 24).

Родина, отечество и чужбина

Впервые: Новый журнал. Нью-Йорк, 1955. № 43. С. 205–218.

1* Имеется в виду стихотворение Ф.И. Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855), в котором есть такие строки:

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.
Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь небесный
Исходил, благословляя...

(*Тютчев Ф.И.* Сочинения. В 2т. М., 1980. Т. 1. С. 142).

2* См.: *Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig, 1887. Известная книга Тённиса переведена на русский язык лишь сравнительно недавно (Общность и общество. СПб., 2002); с его социально-философскими взглядами можно ознакомиться по статье П.Б. Струве «Фердинанд Тённис (1855–1936). К оценке его социально-философского и социологического творчества» (*Струве П.Б.* Избранные сочинения. М., 1999. С. 424–441), а также по статье А.Ф. Филиппова «Между социологией и социализмом: введение в концепцию Фердинанда Тённиса» (указ. издание «Общности и общества». С. 386–446).

3* Первая строфа и две заключительные строки стихотворения А.А. Блока (26 августа 1914).

4* Заключительные строки стихотворения М.Ю. Лермонтова «Родина» (1841).

5* Меннониты – одна из протестантских сект, получившая название от своего основателя, Симониса Меннона (1496–1561), голландца по происхождению; догматика меннонитов аналогична догматике анабаптистов, но в отличие от последних, меннониты не притязают на политическую власть и вообще равнодушны к политике.

6* Эмигранты [и] беженцы (*фр.*).

7* Известны три раздела Польши: 1772, 1793 и 1795 гг. «Четвертым разделом» Степун, очевидно, считает 1815 г., когда по решению Венского конгресса Царство Польское было отдано Александру I и превращено в наследственную монархию, «навсегда соединенную с Российской империей». После подавления Польского восста-

ния 1831 г. многие политические и общественные деятели Польши (в том числе и те, которых далее называет Степун) эмигрировали во Францию.

[8*] Выражение из Псалмов: «При реках Вавилонских, там сидели мы и плакали, когда вспоминали о Сионе» (Пс. 136, 1).

Искусство и современность

Впервые: Опыты. Нью-Йорк. 1958. № 6. С. 28–37.

[1*] Имеется в виду знаменитая «формула» из романа Ф.М. Достоевского «Идиот»: «Мир спасет красота» (ч. 3, V). Слова эти иногда приписывают непосредственно Достоевскому, что не совсем правомерно, если не забывать о «полифонической» природе художественного творчества писателя. К тому же и в романе авторство этой формулы устанавливается довольно сложным и опосредованным путем. «Правда, князь, – спрашивает Ипполит Терентьев, – что вы раз говорили, что мир спасет “красота”? Господа... князь утверждает, что мир спасет красота! А я утверждаю, что у него оттого такие игривые мысли, что он теперь влюблен... Какая красота спасет мир? Мне это Коля Иволгин пересказал...» (*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Л., 1973. Т. VIII. С. 317).

[2*] Слова Фауста из трагедии И.В. Гёте. Заключая договор с Мефистофелем, Фауст говорит:

Едва я миг отдельный возвеличу,
Вскричав: «Мгновение, повремени!» —
Все кончено, и я твоя добыча,
И мне спасенья нет из западни.

Во второй части трагедии умирающий Фауст произносит:

Народ свободный на земле свободной
Увидеть я б хотел в такие дни.
Тогда бы мог воскликнуть я: «Мгновенье!
О, как прекрасно ты, повремени!
Воплощены следы моих борений,
И не сотрутся никогда они».
И, это торжество предвосхищая,
Я высший миг сейчас переживаю.

(*Гёте И.В.* Фауст. М., 1989. С. 88, 455; перевод Б.Л. Пастернака)

[3*] Начальные строки стихотворения А.А. Блока (7 сентября 1909).

[4*] Неточная цитата из стихотворения «Дверь» («Cor ardens», ч. I, кн. 3); у Вячеслава Иванова вместо «но стать» – «и стать» (*Иванов В.И.* Собрание сочинений. Брюссель, 1974. Т. II. С. 373).

[5*] Имеется в виду пьеса, поставленная по роману австрийского писателя Франца Верфеля (1890–1945) «Виновен убитый» (1920; русский перевод 1924).

[6*] На самом деле в заключительной сцене «Вишневого сада» Фирс говорит: «Про меня забыли...» (*Чехов А.П.* Собрание сочинений. В 12 т. М., 1961. Т. 10. С. 661).

Памяти Пастернака

Впервые: Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1960. № 58–59. С. 46–51.

[1*] Американский дирижер (и композитор) – Леонард Бернстайн, приехавший в Москву в начале осени 1959 г.: вместе с женой он посетил Б.Л. Пастернака в Переделкино.

Гастроли Гамбургского театра проходили в Москве в декабре 1959 г. 12 декабря Пастернак был приглашен на «Фауста», с Грюн(д)генсом в роли Мефистофеля. «Сделанные тогда фотографии отразили встречу реальных биографических воплощений двух героев гётевского замысла» (*Пастернак Е.* Борис Пастернак. Материалы для биографии. М., 1989. С. 656).

[2*] Имеется в виду срыв Н.С. Хрущёвым встречи на высшем уровне в Париже 16 мая 1960 г. На встрече присутствовали президент США Эйзенхауэр, президент Франции де Голль, премьер-министр Великобритании Макмиллан и Хрущёв. Выступления Хрущёва на первом (и единственном) заседании были посвящены инциденту с американским самолетом-разведчиком У-2, сбитым над территорией СССР 1 мая. Хрущёв ждал публичных извинений от Эйзенхауэр, но тот принести их отказался, а Хрущёв, в свою очередь, отказался от дальнейших встреч. Американский историк и биограф Хрущёва отмечает: «Вместо того чтобы добиться хоть какого-то прогресса по неотложным вопросам, Хрущёв порвал с Эйзенхауэром, разорвал (по крайней мере на какое-то время) отношения с Западной Германией, оттолкнул от себя восточногерманских интеллектуалов, надеявшихся на сближение с Западом и подтолкнул Вальтера Ульбрихта к новым интригам вокруг Берлина» (что закончилось возведением в августе 1961 г. Берлинской стены) (*Таубман У.* Хрущёв. М., 2005. С. 508).

[3*] Имеется в виду статья «Б.Л. Пастернак» (см. наст. издание, с. 292-310).

[4*] См. прим. [9*] на с. 796.

О корнях большевизма, о демократии, свободе и будущем России

Впервые: Посев. 1964. № 44 [964]. 6 ноября. С. 5–6.

[1*] Похороны Н.Э. Баумана состоялись 20 октября 1905 г. и превратились в грандиозную демонстрацию рабочих и революционно настроенной интеллигенции (участвовало до 30 тыс. человек). Вынос тела состоялся в 12 час. дня из здания Технического училища, похороны – на Ваганьковском кладбище около 9 час. вечера.

[2*] Эти три требования Степун излагает следующим образом: «Под влиянием... размышлений во мне как-то сам собою сложился следующий план правительственных действий: 1) объяснение союзникам, что Россия, принципиально отказываясь от наступления, держит фронт еще некоторое время (3-4 месяца), после чего, в случае неоткрытия общих мирных переговоров, обращается непосредственно к центральным державам с предложением сепаратного мира; 2) срочный созыв Учредительного собрания, хотя бы и без достаточной юридической подготовки (быстрое осуществление революционной правды мне представлялось, ввиду положения на фронте и в стране, гораздо важнее тщательной разработки выборного права, тем более что солдатски-крестьянская масса жила страхом, как бы ей под крики «земля и воля» не прозевать своей земли); 3) мужественная и быстрая ликвидация большевизма путем ареста, а при каких-либо неожиданных осложнениях применение и более строгих мер» (*Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. СПб., 1994. С. 372–373).

Ревность

Впервые: Новый журнал. 1965. Кн. 79. С. 25–40.

Текст открывался следующим сообщением «от редакции»: «23 февраля этого года в Мюнхене скоропостижно скончался Ф.А. Степун, давний друг и сотрудник “Нового журнала”. Мы обратились к профессору Канзасского университета Андрею Штаммлеру с просьбой написать о Ф.А. статью для нашего журнала. Проф. Штаммлер был очень близок к Ф.А. и лично, и духовно. В ближайшей книге “Нового Журнала” мы с удовольствием напечатаем статью проф. Штаммлера о Ф.А.

Рассказ “Ревность” мы получили от Ф.А. месяца за два до смерти. Вот что писал о нем Ф.А. 22 октября 1964 г. Р.Б. Гулю: “В ближайшее время пришлю Вам нечто для Вас неожиданное. Я недавно кончил небольшой рассказ, 18 машинных страниц,

озаглавленный *Ревность* – чувство, которое я реально никогда не переживал. Фабула – роман героя с фотографией – взята из жизни, но развивается она в рамке моих философских размышлений о сущности любви. Не думайте, что рассказ безбытно витийственный, то есть чисто философский; там есть и сцена, и парки, и музыка – Шопен и Рахманинов, и так далее. К Вам только одна просьба: не печатайте, если радикально не понравится». И в письме от 1-го января 1965 г.: «Читал я (рассказ) и немцам. Передовые писатели и критики говорят, что в нем очень много хорошего, но что он устарел, что много сентиментального и мистически углубленного. Но я считаю, что тому, что Европа считает устаревшим, принадлежит будущее. На том, чем держится современное искусство, будущая Европа держаться не может. Уж очень силен душок растления!»

[1*] Неточная цитата из «Table-talk». У Пушкина: «Отелло от природы не ревнив – напротив: он доверчив» (*Пушкин А.С.* Собрание сочинений. В 10 т. М., 1981. Т. 7. С. 250).

[2*] Стол накрыт (*итал.*).

О будущем возрождении России

Впервые: Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1965. № 77. С. 54–56.

В сноске от редакции говорилось: «Настоящая статья была написана Ф.А. Степуном за несколько дней до его внезапной кончины». Очевидно, это примечание относится и к следующей статье, опубликованной в том же номере – «Нация и национализм».

[1*] Правильное название книги: «Развитие капитализма в России» (впервые: СПб., 1899; под псевдонимом Вл. Ильин).

[2*] Имеется в виду рассказ А.И. Солженицына «Матренин двор» (1959), заканчивающийся такими словами: «Все мы жили рядом с ней [Матреной] и не поняли, что есть она тот самый праведник, без которого, по пословице, не стоит село. Ни город. Ни вся земля наша» (*Солженицын А.И.* Рассказы. М., 1990. С. 146).

Нация и национализм

Впервые: Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1965. № 77. С. 56–61.

[1*] См. прим. [8*] на с. 792.
[2*] Ин. 1, 1: «В начале было Слово,.. и Слово было Бог».

ИЗБРАННЫЕ РЕЦЕНЗИИ Ф.А. СТЕПУНА

Hugo Münsterberg. Philosophie der Werte

Впервые: Логос. 1910. Кн. 1. С. 269–270 (подпись – Ф.С.).

С.Л. Франк. Философия и жизнь

Впервые: Логос. 1910. Кн. 1. С. 278 (без подписи).

Broder Christiansen. Philosophie der Kunst

Впервые: Логос. 1910. Кн. 1. С. 278–280 (без подписи).

[1*] Теория познания и психология познания (*нем.*).

Андрей Белый. Символизм

Впервые: Логос. 1910. Кн. 1. С. 280–281 (подпись – Ф.С.).

Вячеслав Иванов. По звездам

Впервые: Логос. 1910. Кн. 1. С. 281–282 (подпись – Ф.С.).

И.В. Киреевский. Полное собрание сочинений

Впервые: Логос. 1911. Кн. 1. С. 223.

Эллис. Русские символисты

Впервые: Логос. 1911. Кн. 1. С. 230–231.

[1*] Конец, исход, цель (*греч.*).

[2*] В философии И. Канта «ноумен» – недостижимая для человеческого опыта объективная реальность, синоним понятия «вещь в себе»; «феномен» – объект чувственного созерцания. См.: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 185–196 («Об основании различения всех предметов вообще на phaenomena и noumena»).

Николай Бердяев. Философия свободы

Впервые: Логос. 1911. Кн. 1. С. 231–232

Кн. В.Ф. Одоевский. Русские ночи

Впервые: Логос. 1913. Кн. 3 и 4. С. 348–350.

[1*] т.е. сторонник и последователь Кондильяка.

Письма и сочинения *П. Чаадаева*. Том I

Впервые: Логос. 1913. Кн. 3 и 4. С. 350–351.

Русские мыслители. Г.С. Сковорода *Вл. Эрна*

Впервые: Логос. 1913. Кн. 3–4. С. 353–354.

Л. Карсавин. Диалоги

Впервые: Современные записки. 1923. № 15. С. 419–420.

[1*] Проблема «радикального зла» (и само это понятие) была впервые сформулирована И. Кантом. В отличие от гуманистов Нового времени, полагавших, что человек по природе добр, сторонники концепции «радикального зла» считают, что зло коренится в самой природе человека. *Склонность ко злу принадлежит человеку как таковому.* Подробному анализу этой проблемы посвящена специальная статья К. Ясперса «Радикальное зло у Канта» (в сб. переводов «Философия Канта и современность». М., 1976. Ч. II. С. 59–88). Об «изначальном зле в человеке» писал в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» Шеллинг (см.: *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. М., 1989. Т. 2. С. 133–134).

Илья Эренбург. Жизнь и гибель Николая Курбова

Впервые: Современные записки. 1923, № 17, с. 477–479.

Максим Горький. Мои университеты

Впервые: Современные записки. 1923. № 17. С. 479–482.

[1*] Очерк А.М. Горького «Лев Толстой» впервые был напечатан в газете «Жизнь искусства» (1919. №№ 241–242, 273–275. Сентябрь-октябрь) и в том же году вышел отдельной книжкой: *Горький М.* Воспоминания о Льве Николаевиче Толстом (Пб., 1919). Потом Горький дополнил воспоминания новыми фрагментами. Полный текст напечатан в книге: *Горький М.* Воспоминания. Berlin, 1923.

[2*] Эта и следующие цитаты – не из «Моих университетов», а из «Автобиографических рассказов», напечатанных в берлинском издании 1923 г.

«Евразийский Временник». Книга третья

Впервые: Современные записки. 1924. № 1. С. 400–407.

[1*] Передоновщина – от фамилии символического образа, созданного Ф. Сологубом в романе «Мелкий бес». Передонову, главному герою романа, сходящему с ума, является «недотыкомка», некая мерзкая и отвратительная тварь.

[2*] Эпоха абсолютной греховности (*нем.*).

С.Л. Франк. Крушение кумиров

Впервые: Современные записки. 1924, № 21, с. 407–411.

«Благонамеренный» Журнал русской литературной культуры. Книга II

Впервые: Современные записки. 1926. № 28. С. 483–486.

Георгий Песков. Памяти Твоей

Впервые: Современные записки. 1930. № 42. С. 531–534.

О некоторых культурно-философских и общественно-политических исканиях в современной Германии.

Впервые: Новый град. 1932. № 3. С. 74–80.

[1*] Имеется в виду статья «По ту сторону “правого” и “левого” (Числа. 1930/1931. № 4. С. 128–142).

[2*] Она – церковь – получит свой великий шанс (*нем.*).

[3*] Единодушный кружок сотрудников с целостным мировоззрением (*нем.*).

Третья Россия

Впервые: Новый Град. 1932. № 3. С. 80–83.

[1*] См. прим. [3*] на с. 778.

Князь Сергей Щербатов. Художник в ушедшей России

Впервые: Опыты. Нью-Йорк, 1958. № 6. С. 104–106.

[1*] Русский стиль (*фр.*).

О ФЕДОРЕ СТЕПУНЕ

В.Ф.Эрн. Нечто о Логосе, русской философии и научности

Впервые: Московский еженедельник. 1910. № 29. С. 31–40; № 30. С. 29–40; № 31. С. 33–44; № 32. С. 33–42; затем в сборнике «Борьба за Логос» (М.: Путь, 1911).

Статья полемически направлена против первого выпуска журнала «Логос» и, в частности, против статьи «От редакции», написанной Ф.А. Степуном и С.И. Гессеном (см. наст. издание, с. 329–341).

[1*] Впрочем, по-моему, нечего спорить о названии (*греч.*) – *Платон.* Собрание сочинений. В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 317.

[2*] Сделано в Германии (*нем.*).

[3*] Начальные строки стихотворения В.С. Соловьёва «А.А. Фету, 19 октября 1884 г.».

[4*] Годы учения и годы странствий – романы И.В. Гёте «Годы учения Вильгельма Мейстера» и «Годы странствий Вильгельма Мейстера».

[5*] Как раз не из мрамора, а из гипса. О «Федре» Расина Ф.М. Достоевский писал брату Михаилу 1 января 1840 г.: «Расин не был гений; мог <ли> он создать драму! Он только должен подражать Корнелю. А “Phedre”? Брат! Ты бог знает что будешь, ежели не скажешь, что это не высшая, чистая природа и поэзия. Ведь это шекспировский очерк, хотя статуя из гипса, а не из мрамора» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л., 1985. Т. 28. Кн. I. С. 70).

[6*] В действии, в проявлении (*лат.*).

[7*] Самая совершенная философия – философия святых (*греч.*).

[8*] К чаше, наполненной священным нектаром греков (*лат.*).

[9*] «...Рассудок не судит никогда,.. одна воля судит» (*Мальбранш Н.* Разыскания истины. СПб., 1999. С. 53).

[10*] Возможное сущее [Логоса перешло в] действительное сущее (*греч.*).

[11*] В начале было слово (*греч.*) – Ин. 1, 1.

[12*] Я есмь сущий (*церк.-слав.*) – Исх. 3, 14.

[13*] Мыслящее и мыслимое суть одно и то же (*греч.*).

[14*] Обожествление (*греч.*)

[15*] *Гершензон М.О.* Жизнь Печерина. М., 1910. С. 46, 58.

[16*] Цитируются статьи Б.В. Яковенко «Немецкая философия за последние годы» и «Теоретическая философия Г. Когена».

[17*] Имеются в виду слова Достоевского, сказанные им на Пушкинском празднике в 1880 г.: «Нет, положительно скажу, не было поэта с такою всемирною отзывчивостью, как Пушкин, и не в одной только отзывчивости тут дело, а в изумляющей глубине ее, а в перевоплощении своего духа в дух чужих народов, перевоплощении почти совершенном, а потому и чудесном, потому что нигде ни в каком поэте целого мира такого явления не повторилось» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 146).

[18*] Теомант (*греч.*) – боговдохновенный прорицатель.

[19*] Ин. 1, 2; цитируется неточно.

[20*] Преодоленная (устаревшая) точка зрения (*нем.*).

[21*] Природа сотворенная нетворящая (*лат.*).

[22*] Природа сотворенная творящая (*лат.*)

[23*] Противоречие в определении (*лат.*).

[24*] Содержание, предмет (*лат.*).

[25*] Осуществленное в действительности (*греч.*)

[26*] [Ни] богатство, [ни] бедность (*греч.*). В диалоге Платона «Пир» «мантинеянка» Диотима рассказывает Сократу миф об Эроте. Эрот – «великий гений» и как таковой «представляет собой нечто среднее между богами и смертными». Назначение гениев – «быть истолкователями и посредниками между людьми и богами... Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство» и т.п. Будучи сыном Пороса (богатства) и Пении (бедности), Эрот прежде всего беден и, вопреки распространенному мнению, совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен, и как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но, с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он всю жизнь занят философией... По природе своей он ни бессмертен, ни смертен... Все, что он ни приобретает, идет прахом, отчего Эрот никогда не бывает ни богат, ни беден. Он находится также посредине между мудростью и невежеством...» (*Платон*. Сочинения. В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 132–134).

[27*] [Не] реально, [а лишь]... номинально (*лат.*).

[28*] Правило треугольника (*фр.*).

[29*] Мыслимое сущее (*лат.*).

[30*] С соответствующими изменениями (*лат.*).

Андрей Белый. Ответ Ф.А. Степуну на открытое письмо в № 4–5 «Трудов и дней»

Впервые: Труды и дни. 1912. № 6. С. 16–26. На с. 26, непосредственно после ответа А. Белого была помещена следующая заметка «От редакции»: «Печатая ответ Андрея Белого на открытое письмо Федора Степуна, в котором последний критикует *42 Арабески* Андрея Белого и возражает ему на его сатирический отзыв о неокантианстве, редакция *Трудов и Дней* считает законченной ту часть полемики, которая была связана с чисто субъективными моментами спора, но предлагает противникам продолжить, если они пожелают, обмен мнений, касающихся объективных моментов этого спора, в форме строго определенных статей».

«Открытое письмо» Ф.А. Степуна см. на с. 351–362 наст. издания.

[1*] Манера выражаться (*фр.*).

[2*] Разумное основание, смысл, причина (*фр.*).
[3*] В истинном смысле слова, настоящий (*фр.*).

Г.П. Федотов. Рец.: *Fedor Stepun*. Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Bern; Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1934

Впервые: Новый град. 1934. № 9. С. 94–95 (подпись – Г.Ф.).

Н.П. Полторацкий. Философ-артист

Впервые: Возрождение. 1951. № 16. Июль-август. С. 171–174.

Л. Зандер. О Ф.А.Степуне и о некоторых его книгах

Впервые: Мосты. 1963. № 10. С. 318–340

[1*] *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 14.
[2*] Там же. С. 5.
[3*] Цитата из стихотворения Д.С. Мережковского «Дети ночи» (1893). См.: Русская поэзия Серебряного века. 1890–1917. Антология. М., 1993. С. 133.
[4*] Буря и натиск (*нем.*) – литературное движение в Германии 70-х годов XVIII века, получившее название по одноименной драме Ф.М. Клингера; в переносном смысле – период общественной или личной жизни, характеризующийся смелыми порывами мысли, неудовлетворенностью настоящим и стремлением порвать со старыми устоями жизни.
[5*] Цитата из стихотворения Ф.И. Тютчева «Silentium!» (1830). См.: *Тютчев Ф.И.* Сочинения. В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 63.

К. Померанцев. «Встречи». Федор Степун

Впервые: Мосты. Мюнхен, 1963. № 10. С. 412–414.

[1*] Точнее: Возьмите иго мое на себя (Мф. 11, 29).
[2*] Мф. 25, 40; цитируется неточно.

Иваск Ю. Рец.: *Федор Степун*. Встречи

Впервые: Новый журнал. 1963. № 74. С. 289–292.

[1*] Dichtung und Wahrheit (*нем.*) – вымысел и действительность; название автобиографического произведения Гёте, которое после его смерти издатели переделали в «Wahrheit und Dichtung» (в русском переводе: «Из моей жизни. Поэзия и правда»).

Д. Чижевский. Речь о Степуне

Впервые: Новый Журнал. 1964. № 75. С. 283–288.

Иваск Юрий. Mystische Weltschau

Впервые: Новый журнал. 1965. № 79. С. 288–291.

Никита Струве. Памяти Ф.А. Степуна

Впервые: Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1965. № 77. С. 51–52.

М. Вишняк. Памяти Ф.А. Степуна

Впервые: Русская мысль. 1965. № 2277, 4 марта, четверг. С. 5.

Валентин Полькух. Тьма не хочет отступать. Памяти Федора Степуна

Перевод с немецкого В.К.Кантора.

Хельмут Кун. Федор Степун

Впервые: Stimmen der Zeit. Freiburg, 1965. № 8.
Перевод с немецкого В.К. Кантора.

Андрей В. Штаммлер. Ф.А. Степун

Впервые: Новый журнал. 1966. № 82. С. 247–256.

[1*] После этого – значит вследствие этого (*лат.*) – логическая ошибка, состоящая в том, что предшествующее признается причиной последующего.

[2*] Оба слова в переводе на русский язык означают «любовь». Однако это не синонимы, а разные и в каком-то смысле даже противоположные понятия. Опираясь на исследование А. Нигрена (*Nigren A.* Agape and Eros. London, 1937. Vol. I–II), П.А. Сорокин

пишет: «Эрос и Агапэ прямо противоположны друг другу. Агапэ похожа на солнце; она светит и грешным и добродетельным людям, спасая грешников в не меньшей степени, чем благословляя праведников. Ее неистощимое богатство стихийно распространяется на всех, без какой бы то ни было “рациональной дискриминации”. В этом смысле Агапэ загадочна и непостижима для рационального человеческого мышления. Эрос – это любовь, которую «заслуживают» благодаря положительным усилиям со стороны любящего. На грешников она не распространяется» (*Sorokin P.A.* The ways and power of love (part I, ch. 1).

[3*] Великое произведение (*лат.*).

[4*] Вот человек (*фр.*) – слова Наполеона о Гёте во время Эрфуртской аудиенции 2 октября 1808 г.

Евгения Жиглевич. На путях эмигрантских. Безмолвные встречи со Степуном

Впервые: *Степун Ф.* Встречи и размышления. Избранные статьи. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 12–21.

[1*]«Белая роза» (Weisse Rose) – подпольная антигитлеровская организация, созданная в 1942 г. в Мюнхенском университете. 19 февраля 1943 г. члены организации возглавили в Мюнхене студенческую манифестацию. В тот же день гестапо арестовало трех студентов: Кристофа Пробста, 24 лет, Ханса Шолля, 25 лет и Софию Шолль 22 лет. 22 февраля после трех дней допросов и пыток все трое были приговорены к смертной казни и вечером того же дня казнены (обезглавлены). Летом и осенью того же года были арестованы профессор философии Курт Хуберт и студенты Александр Шморелль и Вилли Граф, которые по приговору Народного трибунала также были обезглавлены.

[2*]Во втором томе своих мемуаров Ф.А. Степун писал: «В небольшой книжке знаменитого испанца 17-го столетия, в “Ручном оракуле” Бальтазара Грациана, есть замечательные по мудрости строки. Говоря об иерархии добродетелей, Грациан первое место отводит “непосредственности и благородной, вольнолюбивой независимости сердца”. Ставя это качество выше ума и выше храбрости, он утверждает, что без него красота жизни мертвеет и всякий подвиг умаляется» (*Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. СПб., 1994. С. 320).

Указатель имен и цитируемой литературы

И

У

Ю

Я

Составители: *И.И. Ремезова*, *Б.Л. Рубанов*

О составителе тома

Владимир Карлович Кантор – доктор философских наук, заведующий Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального Исследовательского Университета «Высшая Школа Экономики» (НИУ-ВШЭ) и ординарный профессор Школы Философии того же университета, член редколлегии журнала «Вопросы философии», литературный стипендиат фонда Генриха Бёлля (Германия,1992), лауреат нескольких отечественных литературных премий, трижды номинировавшийся на премию Букера, дважды входил в шорт лист премии Бунина, историк русской культуры, автор более семисот (700) опубликованных работ. Дважды лауреат премии «Золотая вышка» за достижения в науке (2009 и 2013 гг., Москва). Лауреат первой премии в номинации «За лучшее философское эссе» в Первом Международном литературном Тютчевском конкурсе (2013). Последний роман «Помрачение» – лонг лист премии «Ясная Поляна» (2014), лонг лист премии «Русский Букер» (2014). Область научных интересов – философия русской истории и культуры. По европейскому рейтингу, публикуемому раз в 40 лет (январь 2005) парижским журналом “Le nouvel observateur (hors serie)”, вошел в число 25 крупнейших мыслителей современности, как «законный продолжатель творчества Ф.М. Достоевского и В.С Соловьева». Произведения Владимира Кантора переводились на английский, немецкий, итальянский, французский, испанский, чешский, польский, сербский, эстонский языки.

Основные опубликованные сочинения Владимира Кантора

Проза

ДВА ДОМА. Повести. – М.: Советский писатель, 1985.
КРОКОДИЛ. Роман // Нева. 1990, № 4.
ИСТОРИЧЕСКАЯ СПРАВКА. Повести и рассказы. – М.: Советский писатель, 1990.
ПОБЕДИТЕЛЬ КРЫС. Роман-сказка. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1991.
ПОЕЗД «КЁЛЬН-МОСКВА». Повесть // Вопросы философии. 1995. № 7.
МУТНОЕ ВРЕМЯ. Из цикла «Сны» // Золотой век. 1995. № 7.
КРЕПОСТЬ. Роман (журнальный вариант) // Октябрь. 1996, №№ 6, 7.
ЧУР. Роман-сказка. – М.: Московский Философский Фонд, 1998.
СОСЕДИ. Повесть // Октябрь. 1998, № 10.
ДВА ДОМА И ОКРЕСТНОСТИ. Повесть и рассказы. – М.: Московский философский Фонд. 2000.
РОЖДЕСТВЕНСКАЯ ИСТОРИЯ, ИЛИ ЗАПИСКИ ИЗ ПОЛУМЕРТВОГО ДОМА. Повесть // Октябрь. 2002. № 9.
КРОКОДИЛ. Роман. – М.: Московский философский Фонд. 2002.
ЗАПИСКИ ИЗ ПОЛУМЕРТВОГО ДОМА. Повести, рассказы, радиопьеса. – М.: Прогресс-Традиция. 2003.
КРЕПОСТЬ. Роман. – М.: РОССПЭН, 2004. (Серия «Письмена времени»).
KROKODYL. Roman. Przekład: Walentyna Mikołajczyk-Trzcińska. – Warszawa: Dialog, 2007.
ГИД. Повесть // Звезда. 2007. № 6.
СОСЕДИ. Арабески. М.: Время, 2007.
KROKODILL: Romaan. Vene keelest tõlkinud Jüri Ojamaa. Tallinn: Loomingu Raamatukogu, 2009 / 3—5.

СМЕРТЬ ПЕНСИНЕРА. Повесть, роман, рассказ. М.: Летний сад, 2010.

СТО ДОЛЛАРОВ. Маленькая повесть // Звезда. 2011. № 4.

ZWEI ERZÄLUNGEN. Tod eines Pensionärs. Njanja. Dresden: DRKI, 2012.

НАЛИВНОЕ ЯБЛОКО. Повествования. М.: Летний сад. 2012.

MORTE DI UN PENSIONATO. Venezia-Mestre: Amos Ediziooni. 2013 per la tradizione Emilia Magnanini.

ПОМРАЧЕНИЕ. Роман. М.: Летний сад, 2013.

ПОМРАЧЕНИЕ. Роман // Волга. 2014. №№ 1–2, 3–4.

КРЕПОСТЬ. Роман. Второе издание (восстановленное). М.: Летний сад, 2015. – 592 с.

ЗАПАХ МЫСЛИ. Повесть. Журнал «Слово-Word». New-York, №84. 2014 год.

http://promegalit.ru/public/10815_vladimir_kantor_zapakh_mysli__povest.html

EXISTUJE BYTOST ODPORNĚŠI NEŽ ĆLOVĚK? (Tři novely). Přeložila i posleslovije Alena Moravkova. Izdatěl :Rybka Publisher, Praga, 2014, 157 stranic. Obložka: Vincent van Gogh, Starik.

ВЛАДИМИР КАНТОР, ВЛАДИМИР КОРМЕР. ПОСЛАННЫЙ В МИР (Н.Г. Чернышевский). Киносценарий // Волга – XXI век. Саратов. 2015. № 3–4. С. 135–164.

НЕЖИТЬ. Повесть. В печати.

Монографии

РУССКАЯ ЭСТЕТИКА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX СТОЛЕТИЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ БОРЬБА. – М.: Искусство, 1978.

“БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ” Ф. ДОСТОЕВСКОГО. – М.: Художественная литература, 1983.

“СРЕДЬ БУРЬ ГРАЖДАНСКИХ И ТРЕВОГИ...” Борьба идей в русской литературе 40–70-х годов XIX века. – М.: Художественная литература, 1988.

В ПОИСКАХ ЛИЧНОСТИ: ОПЫТ РУССКОЙ КЛАССИКИ. – М.: Московский Философский Фонд, 1994.

“...ЕСТЬ ЕВРОПЕЙСКАЯ ДЕРЖАВА”. РОССИЯ: ТРУДНЫЙ ПУТЬ К ЦИВИЛИЗАЦИИ. Историософские очерки. – М.: РОССПЭН, 1997.

ФЕНОМЕН РУССКОГО ЕВРОПЕЙЦА. Культурфилософские очерки. – М.: Московский общественный научный фонд; ООО «Издательский центр научных и учебных программ», 1999.

RUSIJA JE EVROPSKA ZEMIJA. Mukotrpan put ka civilizaciji. Prevela s ruskog Mirjana Grbić. (Biblioteka XX vek). Beograd. 2001.

РУССКИЙ ЕВРОПЕЕЦ КАК ЯВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ (ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ). – М.: РОССПЭН. 2001.

РУССКАЯ КЛАССИКА, ИЛИ БЫТИЕ РОССИИ. М.: РОССПЭН, 2005. (Серия «Российские Пропилеи»).

WILLKÜR ODER FREIHEIT? Beiträge zur russischen Geschichtsphilosophie. Ediert von Dagmar Herrmann sowie mit einem Vorwort versehen von Leonid Luks. – ibidem-Verlag. Stuttgart 2006.

МЕЖДУ ПРОИЗВОЛОМ И СВОБОДОЙ. К вопросу о русской ментальности. М.: РОССПЭН, 2007 (Серия «Россия. В поисках себя…»).

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ: РОСССИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ ПРОТИВ РОССИЙСКОГО ХАОСА М.: РОССПЭН, 2008. (Серия «Российские Пропилеи»).

DAS WESTLERTUM YND DER WEG RUSSLANFS. Zur Entwicklung der russischen Literatur und Philosophie. Ediert von Dagmar Herrmann. Stuttgart: ibidem-Verlag, 2010.

«СУДИТЬ БОЖЬЮ ТВАРЬ». ПРОРОЧЕСИЙ ПАФОС ДОСТОЕВСКОГО. Очерки. М.: РОССПЭН, 2010. (Серия «Российские Пропилеи»).

«КРУШЕНИЕ КУМИРОВ», ИЛИ ОДОЛЕНИЕ СОБЛАЗНОВ (становление философского пространства в России). М.: РОССПЭН, 2011. (Серия «Российские Пропилеи»).

ЛЮБОВЬ К ДВОЙНИКУ, МИФ И РЕАЛЬНОСТЬ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ. Очерки // М.: Научно-политическая книга, 2013. (Серия «Актуальная культурология»).

РУССКАЯ КЛАССИКА, ИЛИ БЫТИЕ РОССИИ. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014 (Серия «Российские Пропилеи»).

DOSTOEVSKIJ, NIETZSCHE E LA CRISI DEL CRISTIANISMO IN EUROPA // per la tradizione Emilia Magnanini. Venezia-Mestre: Amos Edizioni. 2015. 68 p.

ПОСРЕДИ ВРЕМЕН, ИЛИ КАРТА МОЕЙ ПАМЯТИ. Литературно-философские опыты (жизнь в разных срезах). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив: Университетская книга, 2015 – 432 с. – («Письмена времени»)

КАРТА МОЕЙ ПАМЯТИ. Путешествия во времени и пространстве. Книга эссе. М. – СПб. Центр гуманитарных инициатив. 2016. – 304 с. – («Письмена времени»).

«СРУБЛЕННОЕ ДРЕВО ЖИЗНИ». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. (Серия «Российские Пропилеи»).

Сборники

РУССКАЯ ЭСТЕТИКА И КРИТИКА 40-50-х ГОДОВ XIX ВЕКА. Подготовка текста, составление, вступительная статья и примечания В.К. Кантора и А.Л. Осповата. – М.: Искусство, 1982. – (История эстетики в памятниках и документах).

А.И. ГЕРЦЕН. ЭСТЕТИКА. КРИТИКА. ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ. Составление, вступительная статья и комментарии В.К. Кантора. – М.: Искусство, 1987. – (История эстетики в памятниках и документах).

К.Д. КАВЕЛИН. НАШ УМСТВЕННЫЙ СТРОЙ. Статьи по философии русской истории и культуры. Составление, вступительная статья В.К. Кантора. Подготовка текста и примечания В.К. Кантора и О.Е. Майоровой (Серия «Из истории отечественной философской мысли»). – М.: Правда, 1989.

МЕТАМОРФОЗЫ АРТИСТИЗМА. Составление, первая статья. – М.: РИК, 1997.

Ф.А. СТЕПУН. СОЧИНЕНИЯ. Составление, вступительная статья, примечания и библиография В.К. Кантора (Серия «Из истории отечественной философской мысли»). – М.: РОССПЭН, 2000.

ЮРИЙ МИХАЙЛОВИЧ ЛОТМАН. Сборник. Составление, вступительная статья В.К. Кантора – (Серия «Философия России второй половины XX века»). М.: РОССПЭН, 2009.

ФЕДОР АВГУСТОВИЧ СТЕПУН. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО. Избранные сочинения / Вступительная статья, составление и комментарии В.К. Кантора. — (Серия «Социальная мысль России»). — М.: Астрель, 2009.

АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ ГЕРЦЕН. Избранные труды / Составление, предисловие, комментарии В.К. Кантора. (Серия «Библиотека общественной мысли»). М.: РОССПЭН, 2010.

ФЕДОР АВГУСТОВИЧ СТЕПУН. Сборник / Составление, вступительная статья В.К. Кантора. — (Серия «Философия России первой половины XX века»). — М.: РОССПЭН, 2012.

ПЕТР БЕРНГАРДОВИЧ СТРУВЕ. Сборник / Составление, вступительная статья О.А. Жуковой и В.К. Кантора. — (Серия «Философия России первой половины XX века»). — М.: РОССПЭН. 2012.

ФЕДОР СТЕПУН. ПИСЬМА / Составление, археографическая работа, комментарии, вступительные статьи к тому и всем разделам В.К. Кантора. — (Серия «Российские Пропилеи») — М.: РОССПЭН, 2013.

Содержание

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. РАННИЕ СТАТЬИ

2. СТАТЬИ 20–30-х ГОДОВ

3. ПОСЛЕДНИЕ ТЕКСТЫ

5. О ФЕДОРЕ СТЕПУНЕ

Степун Ф.А.
Большевизм и христианская экзистенция.
Избранные сочинения

Серийное оформление: П.П. Ефремов
Макет и дизайн обложки Л.В. Лобанова
Корректор М.П. Крыжановская



По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра Соснов П.В.

Подписано к печати 10.07.2017. Формат 60x90 1/16. Заказ № 1635
Усл. печ. л. 56.
Тираж 500 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета
в Публичном акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.
Тел.: 8 (495) 221-89-80